

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ
ESCUELA DE POSGRADO



“LA FILOSOFÍA COMO UNA FUNCIÓN TERAPÉUTICA PARA LA VIDA EN WITTGENSTEIN”

Tesis para optar el grado de Magíster en Filosofía

AUTOR

Ricardo Jiménez Pimentel

ASESOR

Pablo Hernando José Quintanilla Pérez-Wicht

JURADO

Víctor Jorge Krebs Pacussich

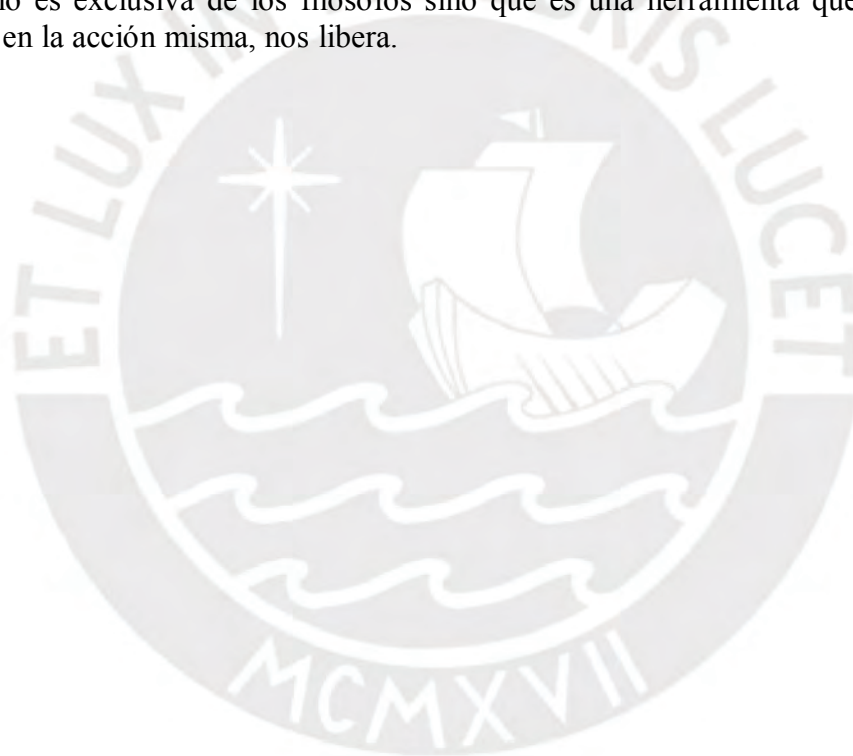
Eduardo Villanueva Chigne

LIMA – PERÚ

2019

RESUMEN

Wittgenstein pone el acento, para entender y hacer filosofía, en la actividad misma. Es decir, el autor que nos servimos para nuestra investigación, lejos de intentar construir sistemas filosóficos totalizantes, considera que el trabajo en filosofía es como en la arquitectura, esto es, es un trabajo de construcción, pero en uno mismo. Uno mismo hace filosofía, clarificando conceptos, analizándolos, distinguiéndolos de otros, pero también hace filosofía para darle sentido a su vida. De ahí que, el objeto de nuestra investigación será examinar de qué manera la actividad filosofía es una forma de terapia para la vida misma y no es exclusiva de los filósofos sino que es una herramienta que esclarece y purifica, y en la acción misma, nos libera.

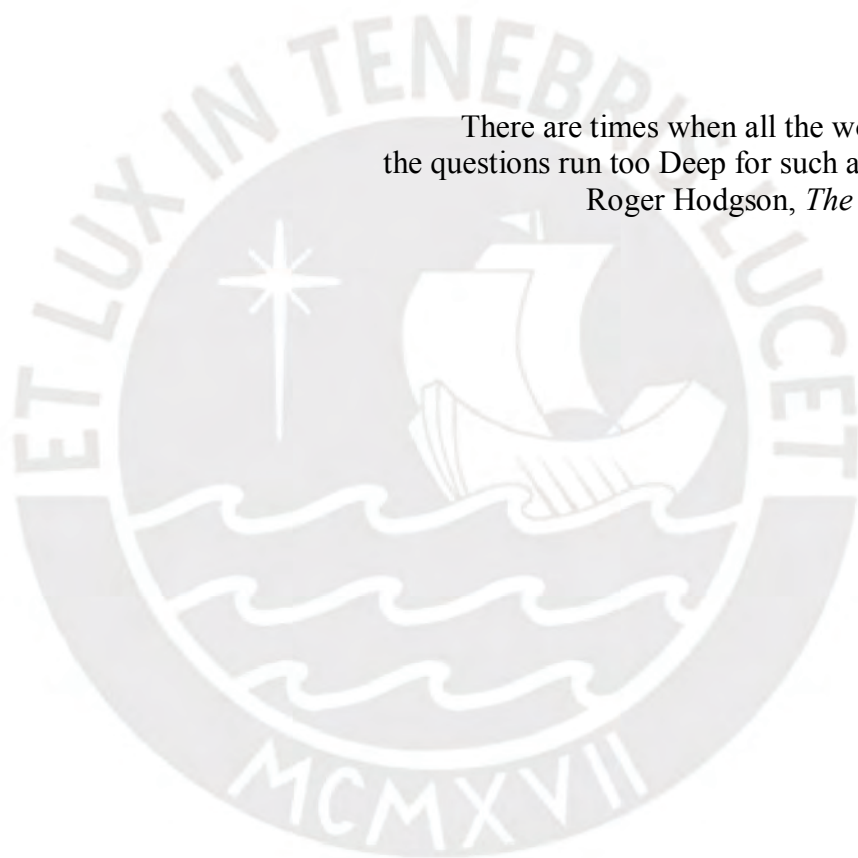




“Yo siento en mí un fuego que no puedo dejar extinguir, que, al contrario, debo atizar,
aunque no sepa hacia qué salida esto va a conducirme”
Vincent Van Gogh, *Cartas a Théo*

“Sí, ‘hoy todo el mundo es feliz’ (...) Pero ¿no te gustaría tener la libertad de ser feliz de
otra manera? A tu modo, por ejemplo; no a la manera de todos”
Aldoux Huxley, *Un mundo feliz*

There are times when all the world's asleep
the questions run too Deep for such a simple man
Roger Hodgson, *The logical song*



A mi mamá que me enseñó que el amor es lo más importante en la vida

A Grecia el *sentido* de mi vida

A Bonny mi compañera



ÍNDICE

Carátula	1
Resumen	2
Índice	6
Introducción	7
CAPITULO I	
EL <i>TRACTATUS</i> COMO LÍMITE DEL LENGUAJE	14
1.1 Los lenguajes en el <i>Tractatus</i>	15
1.1.1 Lenguaje y mundo	16
1.1.2 El lenguaje con sentido	21
1.2 Lo que no describe el lenguaje	26
1.2.1 Lo carente de sentido	27
1.2.2 Unsinnig: el <i>sinsentido</i>	28
1.2.3 Lo místico y su silencio	31
CAPÍTULO II	
LA ÉTICA COMO SINSENTIDO	36
2.1 Los sentidos absoluto y relativo de “bueno”	37
2.2 Más allá de una ética heterónoma y formal	43
2.3 La ética como una tarea personal	51
CAPÍTULO III	
LA FILOSOFÍA COMO ARMA LIBERADORA	58
3.1 Lo místico: ética, estética y religión	59
3.2 La voluntad que arremete contra el mundo	69
3.3 La filosofía como terapia	80
Conclusiones	95
Referencias	102

INTRODUCCIÓN

En el *Tractatus lógico-philosophicus*¹, obra que usaremos como texto fundamental en nuestra tesis, se tocan temas nucleares que son pasados por altos si se tiene una lectura positivista del texto. Uno de esos temas nucleares, entre otros, es el tema de la ética. La ética para nuestro autor es lo mismo que la estética, y a estas dos los emparenta con el tema religioso. Etimológicamente, estos conceptos, ética y estética, no significan lo mismo porque refieren a temas o conceptos diferentes; el primero significa costumbre, hábito y el segundo versa sobre lo bello y la belleza; sin embargo, son lo mismo en el sentido que son impulsos que nos llevan a querer trascender los límites de nuestro lenguaje cuando nos asombramos de algo o que algo suceda de determinada manera.

Estos temas –ética y estética-, son, pues, para Wittgenstein, *sinsentidos*. Estos *sinsentidos* los conecta, nuestro autor, con el sentido de la existencia y en última instancia con el sentido de la vida. A continuación explicaremos brevemente –en el capítulo 1 lo desarrollaremos en detalle- la diferencia entre sentido, carente de sentido y *sinsentido*.

Para nuestro autor todo lo que se puede decir con el lenguaje tiene que tener sentido. Lo que carece de sentido lo denomina, de un lado, carente de sentido y, de otro lado, *sinsentido*. Me explico, lo que se expresa mediante el lenguaje, se enuncia a través de las proposiciones, éstas son expresiones con sentido, ya que se puede verificar su verdad o falsedad en la experiencia. Aquí se encontrarían las proposiciones de las ciencias naturales, esto es, las que describen al mundo. Las proposiciones carentes de sentido serían las tautologías y las contradicciones, ya que no informan nada acerca del mundo,

ya que siempre son verdaderas o falsas, según sea el caso. Finalmente, tenemos las proposiciones que expresan *sinsentidos* las cuales serían aquellas que manifiestan sentimientos, emociones, etc., que no se pueden verificar en la experiencia.

Ahora bien, dice Wittgenstein que el “objetivo de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos. La filosofía no es una doctrina, sino una actividad (...) El resultado de la filosofía no son proposiciones filosóficas, sino que las proposiciones lleguen a clarificarse” (T., 4.112). Entendemos, con esta cita, que la filosofía es, pues, sobre todo una actividad, una acción constante en nuestras vidas que nos permite clarificar no solo conceptos teóricos o prácticos sino nuestros actos de manera constante.

Añade el filósofo austriaco en *Ocasiones* que “el trabajo filosófico es –como lo es también en gran parte el trabajo en arquitectura- en gran medida el trabajo en uno mismo. En la propia comprensión. En la manera de ver las cosas. (Y en lo que uno exige de ellas)” (Wittgenstein, 1997, p. 172). En ese sentido, entendemos que el “trabajo” del que habla Wittgenstein es esencialmente ético, pero él no apunta a escribir una ética heterónoma o un decálogo, ni a buscar un principio universal sobre el cual dirigir nuestra vida sino lo que persigue es que podamos desarrollar un examen continuo de nuestra propia vida, tener una mirada interior constante.

Además del *Tractatus*, consultaremos la *Conferencia sobre Ética*² para aclarar algunos conceptos. Aunque en el lenguaje que encierra el *Tractatus* mismo, no se puede hablar de

¹ Para el presente trabajo utilizaremos el texto publicado por Alianza Editorial (2015), cuya versión e introducción corresponde a Jacobo Muñoz e Isidoro Reguera. Asimismo también consultaremos la traducción de la Editorial Gredos (2009) cuya introducción y traducción es de Isidoro Reguera.

² Consultaremos el texto publicado por la Editorial Alianza Editorial (2011), titulado *Doce textos fundamentales de la Ética del siglo XX*, cuyo editor es Carlos Gómez.

proposiciones éticas o filosóficas, sí las hay en el *Tractatus*, llamadas por Wittgenstein *sinsentidos* y él se permite mencionarlas tres veces en dicho texto. En el libro *Conferencia* el tema es también una forma del *sinsentido*, a saber, la ética. Sostenemos que hay una vinculación entre estos dos textos, el *Tractatus* y la *Conferencia*, en el tema de la inexpesabilidad de lo realmente valioso para nuestro autor, terminando de aclarar – la *Conferencia*- algunos puntos luego de la lectura del *Tractatus*. Nos serviremos también tanto de los *Diarios Filosóficos*³ como de los *Diarios Secretos*⁴. Estas dos últimas obras nos servirán para esclarecer algunas ideas del *Tractatus*⁵ así como para especular respecto de la razón de la postura que adopta Wittgenstein sobre el tema que nos concierne en este trabajo⁶. Estos dos últimos textos, además, nos permitirá conocer un poco más tanto la personalidad del filósofo como la crisis personal que atravesaba en el tiempo que escribía el *Tractatus*, es decir, en plena Primera Guerra Mundial. Cabe mencionar que él se alistó como voluntario en este conflicto bélico, en el bando del eje austro-húngaro, al bordo de un navío de guerra.

Ahora bien, el tema que deseo investigar refiere a cómo la filosofía se convierte en un arma liberadora para uno mismo, una herramienta que nos permite aclarar aspectos nucleares de la vida para examinarnos y poder darle sentido a nuestra existencia. Ese es el límite de la filosofía en Wittgenstein. La entiende, además, como concepción vital, como un trabajo que hacemos los seres humanos con nuestra voluntad.

³ El texto que usaremos es el publicado por la Editorial Gredos, Ludwig Wittgenstein Vol 2 (2009), cuya introducción corresponde a Isidoro Reguera.

⁴ Estas dos obras son en realidad una sola, es decir, los discípulos de Wittgenstein, a saber, Elizabeth Ascombe, George Henrik von Wright y Rush Rhees, o como él mismo los nombró, administradores de su legado, publicaron los *Diarios Filosóficos* ocultando o suprimiendo algunos fragmentos. Dichos fragmentos son los que hoy se conocen como los *Diarios Secretos*. Utilizaremos el texto publicado por Alianza Editorial, 1991. Edición e introducción de Wilhelm Baum.

⁵ En el *Tractatus* se encuentran sendos aforismos que son transcripciones de los *Diarios Filosóficos*.

Considero relevante el tema de investigación, ya que es otra manera de entender la filosofía y el trabajo filosófico. De manera general, podemos afirmar que la filosofía, hasta finales del siglo XIX, consistía en armar grandes sistemas que explicaban cómo funcionaba el mundo en su totalidad. Para Wittgenstein, esta forma clásica de entender la filosofía, esto es, armar teorías, sistemas totalizantes, etc., solo ha hecho oscurecer más los problemas que se plantea ella misma. Lo que propone es, *grosso modo*, entender a la filosofía como un arma que clarifica, que desenreda los problemas que son generados por el lenguaje; “la tarea de la filosofía –dice Sanfélix- es tranquilizar al espíritu con respecto a preguntas que carecen de significado” (2007, p. 93). Asimismo, hay suficiente literatura secundaria respecto del análisis de la obra de Wittgenstein, así como también de la concepción de filosofía como terapia.

En el presente trabajo se ha planteado el siguiente problema: La filosofía de Wittgenstein no propone teorías, en el sentido de construir grandes sistemas; sin embargo, plantea que ella debe resolver sendas paradojas, aclarar confusiones de lenguaje, etc., pero su propuesta, no se puede *decir* sino *mostrar*. Cómo entonces es proferida en el *Tractatus* su propuesta filosófica.

Luego, para resolver este problema se ha planteado la siguiente pregunta que dirigirá nuestra investigación de manera general: **¿Cuál ha sido la propuesta de “filosofía” planteada por Wittgenstein en el *Tractatus*, entendiendo este texto como límite del lenguaje?** Para responder a esta pregunta matriz, se ha planteado tres subpreguntas que indicaremos a continuación:

⁶ En los *Diarios Secretos* se aprecia la inclinación hacia lo místico por parte de Wittgenstein.

SP 1: ¿Cómo entiende el *Tractatus* la noción de “límite del lenguaje”?

SP 2: ¿Qué tipos de problemas aparecen a partir de entender esta noción de límite, como la división entre decir y mostrar que plantea el *Tractatus*?

SP 3: ¿Cuáles son las consecuencias que surgen al definir a la filosofía como terapia?

Ahora bien, el objetivo principal de nuestra tesis es comprender el concepto de “filosofía como terapia” en la filosofía del primer Wittgenstein. Pasaremos a enumerar los subobjetivos que serán examinados en cada capítulo de la tesis:

- El sub objetivo 1: es describir las características de la noción de límite del lenguaje en el primer Wittgenstein, es decir, cómo se entiende el lenguaje con sentido, carente de sentido y *sinsentido* en el *Tractatus*
- El sub objetivo 2: es determinar los tipos de problemas que se derivan de la propuesta dicotómica: sentido y *sinsentido* planteadas en la primera filosofía de Wittgenstein.
- El sub objetivo 3: es explicar las consecuencias de definir la filosofía como terapia.

Para tal fin, en el primer capítulo se analizará la noción de límite del lenguaje; para ello, en primer lugar, nos enfocaremos en los lenguajes que hay en el *Tractatus*; luego, la relación que hay en el *Tractatus* entre lenguaje y mundo. Seguidamente, analizaremos el lenguaje con sentido. En segundo lugar, abordaremos lo que no puede describir el lenguaje, esto es lo carente de sentido y el *sinsentido*, poniendo énfasis en lo inexpresable.

En el capítulo 2, como consecuencia de la relevancia de lo inexpresable, se analizará lo que a nuestro juicio es el tema fundamental de la obra del primer Wittgenstein, esto es, la ética, para proponer una salida a la imposibilidad de escribir o proferir alguna definición respecto de ella misma. Así, presentaremos los sentidos absoluto y relativo del término “bueno”. Seguidamente, de manera sucinta, presentaremos una ética heterónoma y formal y cómo nuestro autor toma distancias de estas dos posturas. Finalmente, mostraremos cómo es que la ética es sobre todo una tarea personal, dirigida hacia uno mismo.

En el capítulo 3 abordaremos la idea de la filosofía como arma liberadora, no solo de problemas conceptuales o teóricos, es decir, la clarificación o definición, sino también como una terapia para la vida misma. En ese sentido, comenzaremos analizando los conceptos místicos relevantes para nuestro autor, es decir, la ética, la estética y la religión. Luego, examinaremos como la voluntad arremete contra el mundo, contra su propio mundo. Posteriormente, presentaremos la hipótesis de la filosofía como una terapia constante para nuestra vida.

Finalmente, quiero agradecer a las personas que sin su invaluable apoyo no habría sido capaz de comenzar ni terminar esta tesis. En primer lugar, a quiero agradecer a Bonny, mi compañera por toda su paciencia y cariño para alentarme a escribir este texto; asimismo, agradecer de manera especial a Grecia que desde que nació le ha dado un nuevo sentido a mi vida, transformándola totalmente.

En segundo lugar, agradecer a Juana, mi madre, por todo el aguante y tranquilidad que tuvo y que tiene para conmigo, y por mucho más. Agradecer también a Félix, mi padre,

quien nunca ha dejado de preocuparse por mí de manera sincera, y por su ejemplo de lucha y esfuerzo.

A mis amigos filodoxos y compañeros, Eduardo, Juan y Toño por la claridad de sus consejos y sugerencias para escribir y rescribir este proyecto.

Un agradecimiento especial a mi asesor, Pablo Quintanilla, por su paciencia y consejo para desarrollar mi tesis.



CAPÍTULO 1: El *Tractatus* como límite del lenguaje

El título de este capítulo responde a que en el *Tractatus*⁷ el proyecto demarcatorio⁸, de Wittgenstein, es poner límites al lenguaje, desde un punto de vista lógico⁹, esto en contraposición a un punto de vista metafísico. Me explico. El punto de vista metafísico es aquel que se refiere al bien o a lo bello –entre otros conceptos- como si fuesen hechos del mundo. Para nuestro autor, este punto de vista no hace sino generar enredos conceptuales, cosa que sucede con la filosofía tradicional. En ese sentido, Wittgenstein considera que se debe hacer un análisis del lenguaje a través de su forma lógica, para delimitar lo que se puede decir con sentido (*sinn*). Para ello, nuestro autor va a plantear un isomorfismo –que explicaremos con detalle más adelante- entre la estructura del lenguaje con sentido y los hechos del mundo. En suma, solo se puede hacer filosofía desde el análisis de la lógica, porque de lo contrario se caería en las confusiones de la metafísica.

Ahora bien, el lenguaje del que habla el *Tractatus* es el único lenguaje posible, es decir, lenguaje que expresa el pensamiento, mejor aún, el pensamiento con sentido. Para esto, Wittgenstein hace la distinción entre decir y mostrar –que desarrollaremos en el presente capítulo-, esto para poner énfasis cuando un lenguaje tiene sentido y “otro” no. Lo que se puede decir con sentido es lo que se puede expresar en el lenguaje de las ciencias naturales o lo que se refiere a los hechos, y lo que queda fuera de estos límites es el

⁷ En lo sucesivo para referirnos a los aforismos del *Tractatus* usaremos: T., y el número del aforismo.

⁸ Estamos usando aquí la edición del año 2015, de Alianza Editorial.

⁹ El análisis que ofrece Wittgenstein lo construye desde una mirada filosófica en oposición, por ejemplo, al análisis lingüístico o sociológico que se pueda hacer del lenguaje. Es decir, se puede hacer un análisis del lenguaje del discurso político o el lenguaje no verbal del marketing, etc. Sin embargo, la lingüística se enfoca en la estructura del lenguaje pero con fines más descriptivos, analizando sus formas, niveles y funciones; en cambio a la filosofía del lenguaje le interesa la relación entre lenguaje pensamiento y mundo, la naturaleza del significado y de la referencia, etc.

sinsentido, esto es, lo que puede mostrarse. Pensemos, por ejemplo, en la relación de una pareja, una pareja que se ama. El amor se puede “mostrar” a través de gestos o miradas y acciones, que se lanzan uno hacia el otro. Luego, decir “te amo”, significa muy poco si no se corresponde con aquello que se puede mostrar. Sin embargo, la expresión “te amo” no hace referencia a un hecho del mundo. El amor, como otras expresiones valorativas, es un *sinsentido*.

El lenguaje expresa lo que tiene sentido o significado; sentido (*sinn*) y significado (*bedeutung*) son lo mismo para Wittgenstein, excepto cuando sentido se refiere al referente, ya que “el nombre significa el objeto” (T., 3.203). Entonces, como señala Wittgenstein (2015), en el Prólogo del *Tractatus*, de lo que se trata es ponerle “límites al pensar o, más bien, no al pensar, sino a la expresión de los pensamientos (...) el límite sólo podrá ser trazado en el lenguaje” (p. 55, 56). A continuación, desarrollaremos el lenguaje en el *Tractatus* y cómo éste se relaciona con el mundo; luego, abordaremos el lenguaje con sentido; y, finalmente, el lenguaje carente de sentido y el que está más allá de los límites, esto es, el *sinsentido*.

1.1 Los lenguajes en el *Tractatus*

Wittgenstein señala con claridad que nuestro pensamiento se expresa a través del lenguaje y todo lo que se puede decir con el lenguaje, debe de tener sentido. Lo que no tiene sentido no puede ser dicho ni pensado. Lo que se dice con sentido se expresa mediante proposiciones, porque “el pensamiento es la proposición con sentido” (T., 4). Las proposiciones son funciones de verdad respecto de los hechos que suceden en el

mundo. Hay una relación, entonces, entre lenguaje y mundo, ya que como hemos visto el lenguaje con sentido es aquel que hace referencia a los hechos del mundo y, por ende, tiene significado. Esta relación trataremos de explicarla a continuación. Luego, expondremos lo que quiere decir Wittgenstein respecto del lenguaje con sentido.

1.1.1 Lenguaje y mundo.

Para Wittgenstein “el mundo es todo lo que acontece” (T., 1). Éste está compuesto por hechos, los hechos que se pueden decir con el lenguaje. El pensamiento es una representación o figura lógica de dichos hechos (T., 3); dicha representación se profiere con el lenguaje. Lo que nuestro autor pretende argumentar es que el lenguaje describe al mundo, que está conformado por hechos, captando su forma, su estructura interna. Esta forma que comparte el lenguaje con los hechos es la forma lógica. De ahí, la teoría pictórica del significado o teoría figurativa, que explicaremos más adelante.

Luego, para Wittgenstein el mundo no está compuesto directamente de cosas, entendida éstas como objetos sin ninguna relación o conexión. “El mundo es la totalidad de los hechos” (T., 1.1) –sostiene– y los hechos (*Tatsachen*) están constituidos o son la existencia de estados de cosas (*Sachverhalten*) (T., 2). El atomismo lógico de Wittgenstein es un atomismo de los hechos, no de los objetos o cosas. Los objetos no existen sino en los estados de cosas, están articulados en ellos, es decir, fuera de ellos no podrían existir. Nos ilustraremos con el siguiente ejemplo para comprender mejor este concepto: imaginemos que los hechos son una partitura musical, un pentagrama en clave sol, en la cual está escrita una pieza musical; los objetos ocuparían el lugar de las notas en dicho pentagrama, ellas relacionadas componen la melodía (o armonía) de la partitura.

Las notas existen (suenan) solo en el modo como se relacionan en la partitura, con los bemoles, sostenidos y silencios. De la misma forma, los objetos existen solo en los estados de cosas, en una relación. Esta referencia a la música la encontramos en los aforismos T., 4.014 y 4.0141; la idea es, pues, no solo en establecer una mera analogía entre el lenguaje y el lenguaje musical, sino en mostrar como hay una proyección de la “sinfonía al lenguaje de notación musical”¹⁰.

Ahora bien, regresando al tema de la relación de objetos con los estado de cosas, esto se expresa de la siguiente manera: aRb , en donde “a” representa al nombre de un objeto, “b” el nombre de otro objeto y “R” es la relación articula de esos dos objetos; no es pues una mera lista, como sería: “ab” (Wittgenstein, 2015, p. 67). Asimismo, “R” es una manera particular de relacionarse. Por ejemplo, si yo digo “el lápiz está sobre el escritorio”, la relación podría ser: “aRe” (donde “a” es lápiz y “e”, escritorio), que sería diferente de la expresión “el lápiz está debajo del escritorio” cuya relación sería representada de la siguiente manera: “aDe”. Entonces, podemos afirmar que los objetos se relacionan de manera particular en los estados de cosas.

Los estados de cosas pertenecen a la realidad, es decir, son lógicamente posibles, y los hechos pertenecen al mundo y la realidad, es decir han acaecido (Fernández, 1996, p.5). Dicho de otra forma, los hechos son los estados de cosas que se han realizado (acaecido). En el mundo los estados de cosas son ocurrencias posibles (respecto de si ocurren o no ocurren). Si ocurre un estado de cosas (que es posible), es un hecho real (positivo),

¹⁰ En el segundo o tardío Wittgenstein, la referencia a la música para hacer un símil con el lenguaje se mantiene, esto es, para explicar la función del mismo, no obstante, cuando el modo de enter al lenguaje haya cambiado. En Investigaciones Filosóficas (en lo sucesivo para referirnos a este texto usaremos las siglas “IF”), 527 dice: “Entender una oración del lenguaje se parece mucho más de lo que se cree entender

verdadero, efectivo. Si un estado de cosas no ocurre, entonces es un hecho falso, no real (negativo). El hecho efectivo o estado de cosas es el hecho (*Tatsache*) propiamente dicho. Entonces, un estado de cosas pertenece a la realidad, en tanto que su ocurrencia es susceptible de verificación; un hecho pertenece al mundo y a la realidad en tanto que sucede el estado de cosas posibles. La realidad, entonces, incluye hechos que son posibles; es también la totalidad del mundo. “La realidad es el conjunto de hechos posibles”. (Fernández, 1996, p. 6). Por otro lado, los hechos tienen un carácter de independencia, esto es, son independientes entre sí. Un hecho puede ocurrir o no, sin alterar la constitución del mundo, en su totalidad, u otros hechos.

Wittgenstein apunta a que el mundo, como totalidad estructurada, tiene una forma fija y estable, ésta forma es la lógica. Esta es captada por medio de la proposición, que son representaciones lógicas de los hechos, como afirmamos líneas arriba. ¿Cómo puede captar la proposición la estructura del mundo? La proposición tiene una forma lógica, significa, tiene sentido, esto es, tiene la posibilidad de ser verdadera o falsa. La relación de la proposición con los hechos del mundo se conoce como teoría figurativa de la proposición (Barrett, 1991, p. 25). Pero, ¿qué representa una proposición? Ella representa su sentido; la proposición no dice nada, sino que *muestra*.

La proposición representa lógicamente a los hechos. Luego, por los objetos, las cosas, son elementos últimos, necesarios del universo que los llamará sustancias simples. La forma lógica de una proposición en el *Tractatus*, es la forma básica de representación, es decir, es la forma que tiene toda representación por el hecho de serlo. Lo representado en una proposición es un estado de cosas (T., 4.021). Ella –la proposición- está constituida de

un tema en música. Pero con ello quiero decir lo siguiente: que entender una oración lingüística se acerca

proposiciones elementales, y éstas compuestas por nombres los cuales son signos de los objetos.

El estado de cosas es el correlato semántico de una proposición elemental. En el fondo Wittgenstein se está moviendo en un punto de vista no empírico sino lógico, analizando a la proposición. Luego, podemos hablar también de un correlato representado por hechos, que es la articulación de hechos atómicos. Pero en esta forma fija o estable, hace una equivalencia entre la representación que son las proposiciones y lo representado que son los hechos, es decir, es la forma común a la proposición y a la realidad. Respecto de esto último podemos apreciar aquí el isomorfismo entre lenguaje y mundo, es decir, hay una correspondencia estructural entre las proposiciones y los hechos que ellas describen, “la proposición es una figura de la realidad. La proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos” (T., 4.01).

En un primer nivel, el isomorfismo se da entre el lenguaje y mundo, es decir, el lenguaje tiene su contrapartida semántica en el mundo (la totalidad de los hechos); en un segundo nivel, la contrapartida semántica es entre la proposición (compleja) y los hechos (*Tatsache*) y los estados de cosas (*Sachverhalt*), y en un tercer nivel entre la proposición elemental y los hechos atómicos, aquí tenemos al verdadero isomorfismo. Por otro lado, los nombres, signos simples de la proposición, también tienen su correlato semántico en los objetos, cosas y entidades, pero sólo en el contexto. Ilustraremos mejor esto con el siguiente cuadro:

más de lo que se cree a lo que usualmente se llama entender un tema musical” (Wittgenstein, 2009).

Mundo (es)	Lenguaje (figura lógica del Mundo)
(la totalidad de los) Hechos (que ocurren)	Proposición (compleja)
(lo que es posible es) el estado de cosas	
(el Hecho está compuesto de) Hechos atómicos	Proposición elemental
(formado por) Objetos	Nombres

Existe para Wittgenstein una representación de la realidad y es a través de la figura o proposición elemental que se desarrolla esta representación. Dice el autor que “la figura representa un estado de cosas posibles en el espacio lógico” (T., 2.202). La figura puede representar la realidad, pero no puede representarse a ella misma, es decir, no puede representar su propia forma de representación. “La figura, sin embargo, no puede figurar su forma de figuración, la muestra (T., 2. 172)”. No lo puede hacer porque la proposición representa al mundo, en tanto que lo que representa es externa a ella misma, y ella misma no puede representar su forma porque tendría que estar fuera de sí misma, y eso no lo puede hacer. “La figura tiene en común con lo figurado la forma lógica de figuración” (T., 2.2). La forma lógica, en sí misma, no puede ser figurada, es decir, no puede por ninguna figura ser representada.

Wittgenstein quiere evitar que el lenguaje sea un todo consistente, en donde la verdad dependa de la relación entre las proposiciones, sino que para él la verdad está en la relación entre la forma o estructura fija del mundo con la forma o estructura del lenguaje. Recordemos que la proposición capta la forma lógica del mundo. Esto queda mejor ilustrado cuando Wittgenstein nos dice que un jeroglífico “figura los hechos que describe” (T., 4.016), ésta es, pues, la esencia de la proposición. En suma, el lenguaje es una figura de todos los hechos y se expresa en proposiciones. Solo a las proposiciones

con sentido podemos darles el calificativo de verdadero o falso, porque solo estas proposiciones, con sentido, hemos dicho, describen el mundo posible; sin embargo, hay otras dos maneras de no describir el mundo, mostrando su forma, es decir, se pueden proferir proposiciones carentes de sentido (sinnlos), y proposiciones sinsentido (unsinnig), esto lo trataremos en el siguiente sub sub capítulo.

1.1.2 El lenguaje con sentido.

Para Wittgenstein todo lo que se puede decir con sentido se puede decir con el lenguaje. Wittgenstein concibe al lenguaje como referencialista (2015, p. 56). El referencialismo, en términos generales, apunta a remarcar la vinculación existente entre el nombre de un objeto y el objeto que este designa. El nombre designa, refiere la cosa y, por ello, significa. El significado del nombre aunque desaparezca el referente, pervive en el nombre. Ahora, el sentido es el modo de darse de la cosa (Frege, 1984, p. 53), es decir, como una estrategia que utiliza el nombre para dirigirse al objeto. Wittgenstein en el *Tractatus* dice que el sentido es como una flecha que apunta al referente (T., 3.144).

Wittgenstein sostiene que “el lenguaje es la totalidad de las proposiciones” (T., 4.001); añade, la totalidad de todas las proposiciones con sentido. El lenguaje tiene una estructura interna, es decir, el lenguaje está constituido por proposiciones. La proposición la concibe Wittgenstein como la concibieron tanto Frege como Russell (T., 3.318), esto es, representa los hechos del mundo¹¹ y, a su vez, la proposición o mejor dicho, las proposiciones, son pensamientos, es decir, son la totalidad de los pensamientos y son

verdaderos si coinciden con los hechos, y son falsos si no coinciden con los mismos. La proposición es, además, una figura del mundo (T., 3.01).

Wittgenstein sostiene que “el pensamiento es la proposición con significado” (T., 4). “El pensamiento contiene la posibilidad del estado de cosas que piensa” (T., 3.02). “Nosotros no podemos pensar nada ilógico” (T., 3.03). Lo pensable o todo lo que podemos pensar, en la medida en que es una proposición, es posible; en la realidad la posibilidad está regida por la lógica, ya que nosotros no podemos pensar nada ilógico en los límites que impone el *Tractatus*. La proposición tiene la función de decir los hechos, que no es una notación sino una descripción. Es decir, las proposiciones describen los hechos del mundo (cómo son los hechos). Luego, la proposición es representada por el signo proposicional.

Ahora bien, con el signo proposicional expresamos nuestro pensamiento y la proposición es el signo proposicional en su relación con el mundo, es decir, cómo se proyecta en el mundo. Wittgenstein afirma que “el signo proposicional consiste en esto: en que sus elementos, las palabras, están combinados de un modo determinado” (T., 3.14). La proposición en la medida en que se refiere a un hecho, dice únicamente cómo es una cosa y no qué es una cosa¹¹ (T., 3.221). Asimismo, la proposición expresa¹² cómo es una cosa y esto lo hace de un modo determinado, es decir, la proposición es articulada (T., 3.251); sin embargo, la proposición no puede decir nada de sí misma porque ella no puede estar contenida en sí misma (T., 3.332), dicho de otro modo, la proposición no se puede expresar a sí misma, solo muestra su forma lógica.

¹¹ Las proposiciones son equivalentes a los hechos del mundo en la medida que un signo proposicional ('p') representa un hecho.

¹² Aquí hay una clara referencia a la delimitación entre las ciencias naturales y la metafísica.

Luego, las proposiciones son para Wittgenstein¹⁴ de dos clases, elementales y complejas. Las proposiciones elementales están formadas por nombres, signos simples, etc. Por ejemplo: Juan juega fútbol, el gato está sobre la mesa, etc. Wittgenstein va a describir a la proposición elemental como un cuadro, una figura¹⁵, una representación, una imagen o un reflejo¹⁶ de los hechos atómicos o estados de cosas. La figura es para Wittgenstein una proposición elemental que capta la realidad. La forma de las proposiciones elementales no es otra que una forma primeramente de configuración, sintácticamente tiene que haber una articulación adecuada (para que la proposición describa un hecho); y, en segundo lugar, de proyección, la capacidad de la proposición de corresponder su estructura con la estructura de los hechos. Las proposiciones complejas o moleculares son funciones, su valor de verdad depende del valor de verdad de las proposiciones elementales, por ejemplo: “Juan tiene un lapicero y un lápiz” o “el gato y el ratón están sobre la mesa”.

Ahora bien, se entiende una proposición cuando se entienden sus partes constitutivas, y sabemos lo que sucede cuando es verdadera la proposición (T., 4.024), es decir, comprobamos o verificamos su verdad si sucede en el mundo. La proposición, si es verdadera muestra cómo son las cosas, si ocurre lo contrario, es falsa. Si decimos, por ejemplo, mis anteojos son rompibles, esto lo podemos verificar, saber si es verdad en la realidad.

En suma, la proposición es un modelo de la realidad tal como la pensamos. El sentido de la proposición es su correlación con lo que representa. “Sólo la proposición tiene sentido”

¹³ La proposición misma es también una expresión (T., 3.31)

¹⁴ Para entender la estructura de la proposición, el filósofo austriaco la subdivide en dos, una constituye a la otra.

¹⁵ Wittgenstein entiende como sinónimos, cuadro, figura, representación, imagen o reflejo.

(T., 3.3). “Sólo puedo nombrar los objetos. Los signos los representan” (T., 3.221). Los elementos últimos de las proposiciones son los nombres. Estos por sí solos no tienen significado sino solo en el contexto de la proposición. Nombrar no es otra cosa que colocarle un signo simple a un objeto. La proposición tiene sentido si los signos simples tienen referente posible, así delimita Wittgenstein el ámbito del sentido. Si un signo simple carece de referencia posible entonces la proposición carece de sentido. Sentido es diferente de verdad; ya que una proposición falsa es una proposición con sentido, así como una proposición verdadera es una proposición con sentido.

El lenguaje, como expresión del pensamiento, capta por medio de la proposición a la realidad a manera de figura, es decir, el lenguaje es la figura que está proyectada en la realidad, llega hasta ella. El lenguaje capta a la realidad a través de la lógica. Wittgenstein sostiene: “La lógica llena al mundo, los límites del mundo son también sus límites” (T., 5.61). “La lógica debe bastarse a sí misma” (T., 5.743). No hay una respuesta acerca de la lógica en el *Tractatus* pero sí una reflexión (T., 5.11, 6.3). El eludir el tema de la lógica (porque ella no puede decir nada acerca de sí misma ni cómo es que representa sino que ella muestra el carácter vinculante de una proposición con un hecho) nos remite al lenguaje, como ya dijimos antes, a un lenguaje referencialista donde el vehículo del modo referencial (como me refiero a los estados de cosas) es la proposición.

Lo que buscaba Wittgenstein era colocarle límites al lenguaje de la lógica, al sentido, al mundo; separándolo del ámbito del *sinsentido* que es el ámbito de lo no decible, de lo no expresable; pero éste ámbito es el ámbito en el que encontramos “el valor” a los valores, es decir, a este nivel se encuentran las proposiciones de carácter valorativo y no

¹⁶ Para Wittgenstein con el concepto de reflejo nos quiere mostrar que hay una isomorfía entre mundo y

meramente descriptivo. En el ámbito del *sinsentido* se encuentra la ética, la filosofía, las inclinaciones místicas, como por ejemplo, la pregunta acerca del sentido de la vida humana o el sentimiento de la creencia en Dios.

El lenguaje entonces debe limitar lo pensable¹⁷ y con ello lo que es impensable (T., 4.114) por medio de la proposición, pero como se afirmó anteriormente, los límites refieren a la expresión del pensamiento, esto es, al lenguaje. Añadiremos solamente respecto de la lógica que ella es el límite del lenguaje, que es el sentido, y, éste es a su vez el mundo. La lógica no puede salir del mundo, está encerrada en los límites del mundo (T., 5.61)¹⁸. Entonces, podemos decir que la intención del *Tractatus* es demarcatoria en un doble sentido, esto es, dar los límites al lenguaje y al mundo. El lenguaje está en el ámbito del sentido. Con el lenguaje podemos expresar todo lo que sucede en el mundo, además el “lenguaje es el espacio en el que vivimos” (Fernández, 1996, p. 13).

Lo que decimos con el lenguaje es lo que se describe. En este nivel estarían las ciencias naturales, es decir, las estas ciencias describen hechos del mundo y estos pueden ser verificados, experimentados o explicados. Las ciencias naturales dicen “cómo es el mundo”, ésta nos parece ser una proposición no meramente afirmativa de Wittgenstein, sino que encontramos en ella un nexo con lo místico, en el sentido de que las ciencias naturales no tocan temas relevantes para él, solo describen, dicen cómo funciona el

lenguaje, es decir, una contrapartida semántica entre mundo y lenguaje.

¹⁷ Al lenguaje, y no al pensamiento, habrá que ponerle límites, porque si le pusieramos límites al pensamiento, como nos dice el propio Wittgenstein, tendríamos que pensar del otro lado de estos límites, y eso sería ilógico.

¹⁸ En este aforismo encontramos una coextensión del lenguaje con el sentido, con el mundo, con la lógica. Pero Wittgenstein en el Prólogo del *Tractatus* pule esta idea hablando como ya lo hemos dicho de límites no del pensamiento, sino de la expresión de los pensamientos.

mundo, pero no qué es el mundo, ni informa nada acerca de su existencia. Tampoco se plantea –la ciencia- el fin último de la existencia humana. Se puede leer también –a esa frase- como una crítica a las ciencias naturales, pero no entraremos en esa discusión por no ser parte de nuestro tema.

1.2 Lo que no describe el lenguaje

Hemos visto hasta aquí que el lenguaje describe al mundo, es decir, dice cómo es el mundo por medio de la proposición, de la proposición con sentido. Las proposiciones con sentido son aquellas en las cuales su verdad o falsedad puede establecerse. Pero en las frases como “Pedro va al cine o no va al cine”, “llueve y no llueve”, “puedo creer en Dios”, “qué sé yo acerca del sentido de la vida”, no puede establecer una verificación en el mundo. En los dos primeros casos tenemos proposiciones carentes de sentido, esto es, la primera proposición es una tautología y la segunda es una contradicción. En las dos restantes frases son expresiones de sentimientos, algo que no se puede calificar de verdaderos o de falsos, ya que carecen de un referente, son *sinsentidos*.

El *Tractatus* pretende restringir la esfera del lenguaje, del sentido de las proposiciones, esto es, que nos circunscribamos a nuestro propio lenguaje. Pero, cómo es que podemos “decir” aquello que no podemos decir, dicho de otro modo, cómo se explica que el sentimiento místico se pueda proferir. ¿Qué es realmente aquello que no describe el lenguaje? ¿Es lo que está más allá de los límites o es el propio límite (del lenguaje o del mundo) o son ambos? A Continuación, explicaremos las proposiciones carentes de sentido (las tautologías y contradicciones) y los *sinsentidos* (entendidos como error de

sintáxis o absurdos y lo más relevante en el planteamiento de nuestro autor: “lo místico”). Seguidamente, discutiremos y trataremos de explicar detalladamente la expresión “lo místico” y su carácter inefable.

1.2.1 Sinnlos: Lo carente de sentido.

Wittgenstein sostiene que “la proposición muestra aquello que dice; la Tautología y la Contradicción muestran que no dicen nada (T., 4.461)”¹⁹. Añade, “la verdad de la Tautología es cierta; la de las proposiciones, posible; la de las contradicciones imposible” (T., 4.464). Las tautologías son proposiciones incondicionalmente verdaderas, para todos los estados de cosas posibles, son del tipo: $p \vee \sim p$. Como dijimos en el ejemplo líneas arriba, “Pedro va al cine o no va al cine”. Las contradicciones son proposiciones incondicionalmente falsas, para todos los estados de cosas posibles (T., 4.461), son del tipo: $p \wedge \sim p$, por ejemplo, “es de día y no es de día”. Las tautologías y las contradicciones al no decir nada y ser carentes de sentido, entonces no son figuras del mundo. La idea de figura, como se ha señalado anteriormente, estriba en que ella representa a un estado de cosas posibles, esto es, que sean verdaderas o falsas. Ahora, la tautología y la contradicción “no son absurdas, pertenecen al simbolismo como la lógica y la matemática” (T., 4.402).

En el ámbito de la lógica formal, como en el de la matemática, no se dice nada (T., 6.1, 6.11). Wittgenstein afirma: “mi pensamiento fundamental es que las ‘constantes lógicas’ no representan. Que la *lógica*²⁰ de los hechos no puede ser representada” (T., 4.0312). Las

¹⁹ Cfr. con *Diarios Filosófico*, 12.11.14. En: Wittgenstein, 1990, p. 74. En lo sucesivo para referirnos a estos *Diarios* utilizaremos las siglas: DF., y la fecha.

²⁰ La cursiva no es mía.

proposiciones lógicas en sí mismas son tautologías, los axiomas matemáticos también. De lo único que se puede decir son hechos del mundo, esto es, en el ámbito de las ciencias naturales como ya lo expresamos en el sub capítulo anterior.

1.2.2 Unsinnig: el *sinsentido*.

Para Wittgenstein la proposición debe comunicar un estado de cosas (T., 4.03), describir el mundo, estar conectado a él. Asimismo, como hemos visto líneas arriba, existen otro tipo de proposiciones que no dicen nada de la realidad y que no son absurdas; pero, además, hay otro tipo de preferencias que no se refieren a la realidad. Veamos los siguientes aforismos de Wittgenstein para que nos ilustre con ellos el tránsito de la proposición con sentido al sinsentido; además allí nos muestra la diferencia entre sentido y verdad:

“Un nombre está en el lugar de una cosa y otro en lugar de otra y están unidos entre sí. Así el todo representa -como una figura viva- el hecho atómico”. (T., 4.0311), “Pero es importante que los signos “p” y “~p” pueden decir lo mismo. Pues esto indica que nada corresponde en la realidad al signo “~”. Que una proposición entre una negación no es característico de su sentido ($\sim \sim \sim p = p$). Las proposiciones “p” y “~p” tienen sentido opuesto, pero les corresponde una y la misma realidad. (T., 4.0621), “Un ejemplo para aclarar un concepto de verdad. Sobre un papel blanco hay una mancha negra; la forma de la mancha puede describirse diciendo de que cada uno de los puntos de la superficie si es blanco o negro. Al hecho de que un punto sea negro, corresponde un hecho positivo; al hecho de que un punto sea blanco (no negro), un hecho negativo. Si yo designo un punto de la superficie (una verdad-valor en la terminología de Frege) esto corresponde a la hipótesis que se había

propuesto para ser juzgada. Pero para poder decir que un punto es negro o blanco, yo debo previamente saber en qué condiciones se llama a un punto negro y en cuáles blanco; y para poder decir: “p” es verdadero (o falso), debo haber determinado en qué condiciones llamo verdadero a “p” y con ello determino el sentido de la proposición. El punto en el cual el parangón se rompe es éste: Nosotros podemos indicar un punto del papel sin saber qué cosa sea blanco y qué negro; pero a una proposición sinsentido no corresponde nada en absoluto, ya que no designa ninguna cosa (verdad-valor) cuyas propiedades se llamen falsas o verdaderas; el verbo de una proposición no es –como creía Frege– “es verdadero” o “es falso”, sino que aquello que “es verdadero” debe contener ya al verbo”. (T., 4.063).

Las proposiciones son el modo como se relacionan los nombres. En la proposición, el sentido precede al valor de verdad, es decir, solo se puede hablar de verdad o falsedad en proposiciones con sentido. Pero hay proposiciones que no siendo ni verdaderas ni falsas muestran algo. Las proposiciones *sinsentido*, entonces, no son ni verdaderas ni falsas. Entendemos que las proposiciones sinsentido pueden ocurrir de dos formas, a saber:

a) Una proposición que no respeta la sintaxis lógica, es decir no respeta la construcción lógica, mezclando arbitrariamente los signos categoremáticos y sincategoremáticos²¹, por ejemplo: “verde el y rojo y y es árbol”; “ $p \wedge \wedge q$ ”; “ $((\wedge p q))$ ”.

b) Una proposición que sí respeta la sintaxis lógica pero carece de un objeto posible que pueda ser verdadero o falso, cuando su nombre carece de referencia alguna, por ejemplo: “me asombro –yo- ante la existencia del mundo”, “qué sé yo acerca del sentido de la vida”.

²¹ Los signos categoremáticos son los que designan nombres u objetos, los signos sincategoremáticos son los conectores lógicos.

El pseudo discurso sobre la lógica -para Wittgenstein – sobre la isomorfía, entonces sería un *sinsentido*, es un discurso que estaría más allá de los límites del lenguaje; no se debe entender como un metalenguaje, ya que en el *Tractatus*, Wittgenstein no lo llama así. El discurso filosófico no es un discurso de la lógica (éste es tautológico, carente de sentido), es un discurso sobre la lógica trascendental, que está más allá de los límites, por eso es un *sinsentido*, no es que sea falso (tampoco verdadero). El *Tractatus* mismo es un *sinsentido*, ya que pretende ser un libro que expresa cosas sin un referente. Es –el *Tractatus*, a juicio de Wittgenstein, un libro de ética con proposiciones lógicas. Esto lo desarrollaremos en los siguientes capítulos.

El *sinsentido*, entonces, no se puede expresar con proposiciones para Wittgenstein, porque no hay una referencia, no hay una correspondencia con la forma lógica. Pero, ¿qué es exactamente esto que no se puede expresar, acaso la filosofía, la ética, la religión o la teología, o todas ellas? Todos estos discursos (ética, estética, religión, etc.) no “dicen” nada para Wittgenstein, esto es, no son ni verdaderos ni falsos en tanto no se refieren a hechos del mundo, del mundo de las ciencias naturales. Estos discursos acogen el carácter de inexpresable en el sentido en que se debe guardar silencio respecto de su discurso. Wittgenstein, sin embargo, insiste en el carácter inefable de lo místico y lo vincula estrechamente con la ética, en el sentido que la ética no se puede expresar (T., 6.421).

El ámbito del *sinsentido* es amplio, supone tanto la (falta de) sintaxis como a lo místico, como hemos afirmado líneas arriba. Este último sentido, será lo inexpresable por excelencia. En mi concepto, lo místico es lo más relevante para nuestro autor, porque, más allá de los límites lingüísticos, Wittgenstein habla del *sinsentido* y de lo místico

como si fueran lo mismo, (T., 6.522), ya sea porque este último lo vincula también con el silencio. Para entender mejor lo que acabamos de exponer, presentaré una idea de Fernandez Hart, en la tesis citada anteriormente, sobre el lenguaje, es decir, la analogía que él hace entre lenguaje y sentido:

“Lenguaje representacional: Sinn

Lenguaje no representacional: lo sintáctico

Sinsentido (unsinnig): lo místico” (Fernández, 1996, p. 51).

Con este esquema, Rafael Fernandez quiere ilustrar como el lenguaje representa todo lo que se puede decir con sentido. El lenguaje que no representa porque no respeta la sintaxis es el sintáctico, y el *sinsentido* propiamente dicho que es lo místico. Lo místico, aquello de lo que hay que guardar silencio es lo más relevante para Wittgenstein. El afirma, en sus cartas a von Flicker, que es lo místico, lo más relevante, cuando sostiene que su “trabajo consta de dos partes”, refiriéndose al *Tractatus*, “todo lo escrito en este libro y una segunda parte, lo no escrito”; añadiendo que esa segunda parte es la más importante. (Barrett, 1991, p. 15 – 16).

Para finalizar este subcapítulo añadiremos que no hay ninguna dificultad en identificar a lo místico con el *sinsentido* (entendiendo a lo místico como parte del *sinsentido*), en lo sucesivo nos referiremos al *sinsentido* como lo místico.

1.2.3 Lo místico y su silencio.

Wittgenstein sostiene que “los límites de mi lenguaje significan los límites de mi mundo (T., 5.6)”. Con este aforismo, Wittgenstein deja claro que los límites son los límites de lo que se puede decir, de lo que yo puedo decir con mi lenguaje. Sin embargo, hay algo que no se puede decir, expresar mediante el lenguaje y de lo que se debería guardar silencio. No obstante lo anterior, si lo podemos proferir expresiones de las que se debería guardar silencio, esto sería lo que se muestra (T., 5.62). Una proposición sólo puede decir cómo es una cosa, no lo que es (T., 3.221). En cambio lo místico no dice cómo es una cosa o un estado de cosas, guarda silencio respecto del mundo, no le interesa cómo es el mundo sino su *existencia*, esto es, que *sea*. Frente al marcado silencio que debería guardar, respecto de lo místico, se permite nombrarlo, Wittgenstein, en el *Tractatus*, tres veces. A continuación, citaré estas menciones respecto de lo místico:

“No es lo místico *como* sea el mundo, sino *que* sea el mundo”. (T., 6.44).

“Sentir al mundo como un todo limitado es lo místico”. (T., 6.45). “Hay, ciertamente, lo inexpressable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico”. (T., 6.522).

En estas tres formas de expresar lo místico, entendemos tres modos de entender este sentimiento (hacia lo místico), cada una con un matiz diferente, siguiendo la línea de Enrique Bonet, citado por Fernandez (1996). A continuación, mencionaré y desarrollaré estas tres formas. La primera podríamos llamarla metafísica (*dass sie ist*), la segunda antropológica (*das Gefühl*) y la tercera epistemológica. La primera es llamada metafísica, porque el sentido del mundo no es cómo sea el mundo sino que exista, es decir, hay un mundo que la ciencia pretende conocer, saber cómo es, pero el “que sea el mundo” (*dass sie ist*) es inasequible para ella. La ciencia no puede dar sentido al mundo porque no lo

contempla, es decir, la ciencia no puede salir más allá de sus propios límites. Lo místico contempla al mundo porque no tiene pretensiones científicas (Fernández, 1990, p. 37).

La segunda es denominada antropológica porque, en primer lugar, el hombre no es parte del mundo aunque viva en el mundo, es su límite (no cualquier sujeto sino el sujeto metafísico²²); y, en segundo lugar, porque el hombre siente su propio mundo (T., 5.63) y su vida como radicalmente limitada, ya sea por el lenguaje o por otras cosas. El hombre tiene un sentimiento de finitud. Luego se preguntará el hombre si su vida tiene algún sentido. Wittgenstein vincula al sentido de la vida con la creencia en Dios. Afirma en los *Diarios Filosóficos*: “Creer en Dios quiere decir que la vida tiene sentido” (DF., 8.7.16).

La tercera interpretación del término lo místico es la epistemológica. Todo lenguaje con sentido dice algo de situaciones posibles en el mundo, por ejemplo: “yo estoy escribiendo en la computadora”, o que “el sol ya salió”. El sentido de la proposición como hemos visto se manifiesta en la misma proposición. Ahora, en el aforismo T., 6.522, lo místico se muestra así mismo, se revela. Wittgenstein no se resigna al silencio sino que lo muestra.

Ahora bien, el problema sería cómo expresar lo inefable, ¿acaso con palabras? Sin embargo, como hemos visto en el *Tractatus*, Wittgenstein se permite expresarlo tres veces. El silencio es roto por sendas oraciones. El silencio del que habla Wittgenstein, en este texto, es ambiguo. (Fernández, 1996, p. 59). Es un silencio para no expresar algo con proposiciones, entendiendo a las proposiciones con sentido, pero sí con preferencias *sinsentido*. El *Tractatus* es el mecanismo para este tipo de *discurso*, el silencio; por

eso el *Tractatus* en sí mismo es un *sinsentido*, es como usar una escalera para subir a un objetivo determinado (en el caso del texto expresar *sinsentidos*) y tirarla luego de haberla usado (T., 6.54). Luego, la pregunta es si Wittgenstein sabía lo que iba a encontrar al subir la escalera, la respuesta creemos que es afirmativa.

Este silencio lo entendemos como metafórico, porque no es que sea incapaz para comunicar sino que comunica de una manera particular, a saber: *se muestra*; también lo entendemos como otro *juego del lenguaje*²³. Es decir, otra manera de comunicarse –sin proposiciones con sentido– sería el silencio metafórico y esta manera de comunicar es la más importante para Wittgenstein, ya que es la manera en que se muestran las preguntas y problemas más fundamentales para el ser humano, como la muerte, la felicidad, el sentido de la vida, la creencia en Dios, etc.

El sujeto que se plantea estas cuestiones fundamentales, esto es, preguntas acerca de la vida o del mundo, la creencia o no en un dios personal, es el sujeto que arremete contra los límites del mundo y del lenguaje, mejor aún, arremete contra sus propios límites. Wittgenstein afirma “que el mundo es mi mundo, se muestra en los límites del lenguaje (del lenguaje que sólo yo entiendo) significan los límites de mi mundo (T., 5.62)”. Para Wittgenstein lo que se muestra está vinculado al solipsismo. Entonces, el Yo que arremete contra los límites, arremete, sin duda, contra sus propios límites, y es un Yo metafísico. Es un Yo que sabe y es, a la vez, los límites de su propio mundo y quiere trascenderlos, porque en el mundo o en las ciencias naturales, que describen los hechos de éste, no encuentra las respuestas a las (sus) interrogantes fundamentales.

²² Esto lo explicaremos más adelante cuando abordemos el sujeto ético como límite de su propio mundo.

Lo que se muestra a sí mismo, lo místico, varía según el tema en consideración (Peursen, 1973, p. 74), así tenemos: a) “La figura, sin embargo, no puede figurar su forma de figuración; la muestra” (T., 2.172), la forma de la figura o la pintura para Wittgenstein muestra lo que la pintura exhibe. b) “La aplicación del signo muestra lo que no está expresado en él. La aplicación declara lo que el signo esconde” (T., 3.262), la aplicación del signo para referir, muestra que no se dice el signo mismo. c) “La proposición *muestra* su sentido” (T., 4.022), la proposición muestra como son las cosas si algo acaece. d) “La proposición no puede representar la forma lógica; se refleja en ella” (T., 4.121), muestra la forma lógica. e) “Que *mi* mundo es mi mundo, se muestra en que los límites *del* lenguaje (el lenguaje que yo solo entiendo) significan los límites de *mi* mundo” (T., 5.62), f) “Hay, ciertamente, lo inexpresable, lo que se *muestra* a sí mismo; esto es lo místico” (T., 6.522), lo místico se manifiesta a sí mismo.

En todas estas consideraciones temáticas, sea figura, signo o proposición, lo místico se muestra, exhibe, pero no dice nada. Ese no decir nada, ese guardar silencio lo convierte en inexpresable. Sin embargo, hay una tendencia del ser humano hacia lo inexpresable, esto es, a “decir” con palabras lo que no se puede expresar, porque es lo más crucial para la vida. El “error” estaría en expresarlo por medio del lenguaje. Sin embargo, esta tendencia no desaparece. Todo lo contrario. Esta tendencia nos hace arremeter –como afirmamos líneas arriba- en contra de nuestros propios límites, los límites de mi mundo. Pero ese “mundo”, no es el mundo de las ciencias naturales; mi mundo es un mundo ético y estético. De eso hablaremos en los siguientes capítulos.

²³ Este término es del llamado segundo período, lo usamos acá por que nos parece relevante porque muestra un vínculo entre los llamados dos períodos, períodos que comparten alguna continuidad como el sentido de la tarea filosófica.

CAPÍTULO 2: La ética como *sinsentido*

El título de este capítulo responde a que la ética, o mejor aún, el discurso de ésta, está en los límites del lenguaje, del lenguaje con sentido. Como vimos en el capítulo anterior, el proyecto demarcatorio del *Tractatus*, era ponerle límites al lenguaje, en ese sentido, el mundo se refleja en el lenguaje con sentido y todo lo que describe el lenguaje se encuentra o puede ser verificado en el mundo. Asimismo, existe algo que no puede ser descrito por el lenguaje y es inexpresable por antonomasia, esto es, lo místico, y una de las formas que toma es la “ética”.

El discurso de la ética es, pues, un *sinsentido*. El sentido del *Tractatus* es mostrar que los valores no son hechos del mundo, pero que constituyen el sentido del mundo y la vida. Estos, como tal, no pueden expresarse mediante el lenguaje sobre hechos. Se tiene que delimitar, como hemos afirmado en el capítulo anterior, desde el lenguaje, lo que puede afirmarse o referirse a los hechos, es decir, lo que se puede decirse con sentido del lenguaje *sinsentido*, esto es, la ética, la estética y la religión, todo lo que supone las expresiones valorativas.

Así, el lenguaje ético es, desde lo que puede decirse con sentido, un *sinsentido*. Sin embargo, eso que no puede expresarse como hechos del mundo es lo más importante para nuestro autor. El propósito del *Tractatus* es delimitar lo que se puede decir, afirmarse o negarse, con verdad o falsedad, sin el asomo de alguna confusión, y lo que no se puede decir pero no por ello es menos importante, como nos dice Wittgenstein: “de lo que no

se puede hablar, mejor es callarse” (T., 7). Allí, el discurso de las expresiones valorativas constituye un *sinsentido*.

En el presente capítulo abordaremos la noción ética, con la que empieza Wittgenstein, en la *Conferencia sobre ética*. Esta noción la recoge, nuestro autor, de G.E. Moore, filósofo analítico inglés; luego, intentaremos mostrar cómo el filósofo vienés toma distancia de propuestas teóricas o sistémicas de la ética, porque, como hemos visto, construir un discurso así sería un *sinsentido*; y, finalmente, esbozaremos la propuesta de una ética en primera persona de Wittgenstein.

2.1 Los sentidos absoluto y relativo de “bueno”

En la *Conferencia sobre ética*, Wittgenstein nos dice que adoptara la explicación, para comenzar su argumentación, que ofrece el profesor G. E. Moore sobre el término “ética”. Esta explicación se encuentra en el texto *Principia Ethica*, la cual apunta, en palabras del autor del *Tractatus*, que “la ética es la investigación general sobre los bueno” (Wittgenstein, 2011, p. 113). Moore es uno de los principales representantes de la filosofía inglesa del siglo XX, la cual presenta un giro anático y lingüístico a comienzos de dicho siglo. Los postulados filosóficos de Moore abarcan tanto el campo teórico como práctico. En el plano teórico, el profesor Moore muestra su “rechazo hacia el idealismo absoluto y [tiene] la convicción de que el objetivo de la investigación filosófica consiste en establecer las verdades generales acerca del mundo” (Kania, 2006, p. 347). Por otro lado, para el profesor, en el plano práctico, “su objetivo es estrictamente analítico” (Kania, 2006, p. 347).

Ahora bien, nos interesa la propuesta filosófica práctica de Moore, en tanto que interpela a Wittgenstein. Aquel plantea que la tarea de la filosofía es analizar y esclarecer el lenguaje, esto es, definir términos y conceptos, dicho de otra forma, la labor filosófica es revelar la estructura de los objetos y simplificarlos y, de ser el caso, “establecer su definición” (Kania, 2006, p. 347). La preocupación filosófica no es tanto acerca de las preguntas filosóficas, para el profesor inglés, como de esclarecer el significado de las mismas. Luego, de determinar su significado –de las palabras y términos-, se prestará atención a su uso. Entonces, ¿qué ocurre con la ética? Hemos afirmado que Moore quiere esclarecer conceptos, preguntas, etc. De ahí que, en la investigación sobre la ética se preguntará sobre qué es ella y cuál es el objeto de la misma.

Sostiene Moore que en la ética, como en otras tantas disciplinas filosóficas, la confusión radica en contestar sendas interrogantes sin precisar con total claridad qué cuestión se desea responder. Esto se debe a que no se suele ofrecer un adecuado análisis de lo que se quiere contestar. La idea es, entonces, “formular adecuadamente las preguntas” que se desean expresar (Kania, 2006, p. 348). De ahí que, antes de responder qué es lo bueno en sí mismo o que acciones son buenas para llevarlas a cabo o qué es lo correcto y qué no, debemos plantearnos: ¿qué es la ética? Como se ha afirmado líneas arriba, se ensaya la respuesta: ‘la ética es el estudio acerca lo bueno’.

Wittgenstein no tenía planes de escribir un libro propiamente de ética. Sin embargo, él prepara una conferencia sobre ética para un círculo selecto el cual le pidió que disertara sobre un tema en filosofía, entre los años 1929 y 1930. El tema que a él le interesaba comunicar, como él mismo lo afirma, “era una cuestión de importancia general”, y comienza su exposición con la cita ya mencionada de Moore acerca de “que la ética es la

investigación general sobre lo bueno”. En el concepto que Wittgenstein tiene de la ética incluye a la parte más genuina de la estética²⁴. Para entender qué es lo bueno, él nos ofrece sinónimos²⁵ en la definición de la ética que ofrece Moore, así sostiene que la ética puede ser definida como “la investigación sobre los valioso”, o como “la investigación de lo que realmente importa, la investigación sobre el significado de la vida, o aquello que hace que la vida merezca vivirse o la manera correcta de vivir” (Wittgenstein, 2011, p. 114).

Ahora bien, todas estas frases que se nos presentan como definiciones tienen como propósito aclarar, de alguna manera, de lo que se ocupa la ética. Cada una de estas expresiones, según Wittgenstein, se hace de dos maneras o sentidos; así, el uso o sentido que se hace de la palabra “bueno” puede ser absoluto o relativo; lo mismo ocurre para “valioso” o “lo que realmente importa”, etc. El uso relativo que se hace de “bueno”, es un uso trivial. Observemos los siguientes ejemplos para entender esto mejor: “esta es una buena bicicleta”, “Pedro es un buen pianista”, “José es un buen futbolista”. Estos usos hacen referencia a una utilidad o a una habilidad; por ejemplo, que una bicicleta sea buena quiere decir que tiene excelentes velocidades, frenos, dirección, luces, etc., y cumple con su función de desplazarme de un lugar a otro; asimismo, podemos decir que Pedro es un buen pianista si ejecuta correctamente ciertas partituras, con algún grado de dificultad, en un piano, por ejemplo; igualmente, afirmamos que José es un buen futbolista si es diestro con el balón sobre el césped o el cemento, según sea el caso.

²⁴ La estética ya expresa una postura ética.

²⁵ Wittgenstein sostiene que para alcarar las confusiones filosóficas es necesario hacer analogías, símiles o comparaciones.

El uso relativo o trivial de lo bueno no presenta dificultad alguna, ni ningún problema profundo. Incluso si decimos que “este es el camino correcto que te llevará a Huacho”, si no deseamos tomar dicho camino, como consejo, no presenta sino una dificultad funcional o de conveniencia, es decir, de no llegar a tiempo a una cita ya acordada en Huacho. En suma, el uso relativo se refiere a un estándar, habilidad o a una cuestión de conveniencia. Sin embargo, si a una persona que tiene como costumbre mentir se le diría que “debería de dejar de comportarse de esa manera” y ésta dijera: “que no le interesa comportarse de otra forma”, encontraríamos aquí una dificultad (Wittgenstein, 2011, p. 115).

Existe, pues, como se ha afirmado líneas arriba, otro sentido de la palabra “bueno”. Éste es el sentido absoluto, el cual está vinculado a la ética. Como citamos anteriormente, que para entender el objeto de la ética, Wittgenstein utiliza “sinónimos”, refiriéndose a la definición señalada y nos dice que “que la ética es la investigación sobre lo valioso o lo que realmente importa (...) o es la investigación acerca del sentido de la vida” (Wittgenstein, 2011, p. 114). Estos ejemplos no solo son “sinónimos” de la palabra “bueno” sino que también son juicios de valor absoluto. Los juicios relativos también son juicios de valor, pero como hemos afirmado no presentan ninguna dificultad, ya que solo describen hechos, de tal forma que pierden su carga de “valor”, porque son solo meros enunciados respecto de los hechos, de cosas que suceden en el mundo.

Los hechos son descripciones de lo que sucede en el mundo y se expresan a través de enunciados o proposiciones. No existe, sostiene Wittgenstein, “ningún enunciado de hecho que sea o implique un juicio de valor absoluto” (Wittgenstein, 2011, p. 114). Las proposiciones que describen el mundo están todas en el mismo nivel, todas describen

hechos. Incluso, afirma nuestro autor, que nuestros estados mentales, no son ni buenos ni malos en sentido ético, ya que también describen hechos. Recordemos, pues, que la noción de ciencia que maneja el primer Wittgenstein es la noción del positivismo. Pero, entonces, ¿qué sucede con los juicios de valor absoluto?, ¿dónde se encuentran?, ¿cuál es su valor semántico?, ¿son estos parte de la ética?

Wittgenstein afirma que el mundo exterior puede ser descrito por las ciencias naturales a través de las proposiciones. Éstas se verifican, en su valor de verdad, y son llamadas verdaderas, las proposiciones, si el caso ocurre y falsas, si el caso no ocurre. La ética expresa juicios de valor absoluto, versa acerca de lo bueno y lo malo, pero bueno y malo “no son cualidades del mundo externo”; ergo, sus expresiones no refieren a hechos del mundo ni son naturales (Wittgenstein, 2011, p. 114). En ese sentido, la ética no puede ser una ciencia para Wittgenstein.

Sin embargo, si la ética fuera una ciencia su objeto no podría ser capaz de pensarse ni menos decirse o escribirse. De escribirse en un libro de ética, a modo de tratado científico, este texto sería más sublime que los otros textos de las demás ciencias que se hayan escrito, pero esto, como hemos afirmado líneas arriba, no es posible, ya que todas las proposiciones descriptivas (científicas) están al mismo nivel (Wittgenstein, 2011, p. 116). Esto lo explica Wittgenstein con un ejemplo: si leyéramos una noticia de un asesinato, aunque nos suscite un cúmulo de sentimientos, lo que único que estaríamos leyendo sería una descripción (desagradable) de hechos; estos hechos estarían en el mismo nivel que el de la caída de una piedra (Wittgenstein, 2002, p. 116). Lo que quiere decir nuestro autor es que nuestras palabras, que describen hechos, “transmiten solo

significado y sentido naturales”. Significado (*bedeutung*) y sentido (*sinn*), como afirmamos en el capítulo anterior, son lo mismo.

La ética –sostiene Wittgenstein- si se pudiera definirla sería algo sobrenatural (2011, p. 116), pero para definirla utilizaríamos palabras y las palabras solo expresan lo natural, los hechos que suceden; entonces la ética no puede expresarse o decirse por medio de las palabras. No obstante la dificultad anterior, cuando pensamos en el contenido de la ética, pensamos en el “bien absoluto” (Wittgenstein, 2011, p. 117). Pensamos, en nuestro interior, reflexionamos sobre juicios de valor absoluto internamente y, al expresarlos, lo que hacemos es mostrar nuestro asombro frente a que las cosas sucedan de una manera determinada. Estos enunciados que expresan nuestros estados internos para Wittgenstein son *sinsentidos*.

Estos *sinsentidos* se entienden a la luz de experiencias personales. Estas experiencias personales refieren al sentimiento de asombro ante el sentido de la vida o que el mundo *sea* o al sentirse absolutamente seguro que pase lo que pase nada nos puede suceder (Wittgenstein, 2011, p. 118). La cuestión fundamental es que alguien se puede asombrar de que algo *sea* como es, porque me lo puedo imaginar como no siendo, *verbi gracia*, si veo a una persona, que no solía usar barba, un día cualquiera, usándola, me asombro porque lo recuerdo como un imberbe, o me puedo asombrar al ver una rosa sin espinas porque me la puedo imaginar teniéndolas. Sin embargo, para Wittgenstein, no tiene sentido decir que me asombro “que el mundo *sea*” porque no me lo puedo imaginar como no siéndolo, de igual forma no puedo decir que me asombra la longitud de una varilla porque no me puedo imaginar a una varilla sin longitud.

2.2 Más allá de una ética heterónoma y formal

Los dos pilares en el campo de la filosofía práctica o referentes que han hecho de su propuesta dos paradigmas opuestos son Aristóteles y Kant. El primero pone como meta la la felicidad y el segundo buscaba un principio universal en el cual se fundamente la moral. Señalamos esto para sostener que Wittgenstein no comparte ni suscribe ninguno de estos dos paradigmas; además, tampoco pretende plantear el suyo, ya que para él no se puede hacer ciencia de la ética, como hemos afirmado líneas arriba, ni escribir un texto cuyo contenido sea esa materia, caso totalmente opuesto a los autores señalados anteriormente. Veremos, a continuación, brevemente cada una de estas propuestas, para señalar luego que es lo que plantea Wittgenstein respecto de ética.

Para Aristóteles todas las acciones que realizamos persiguen un bien o un fin último, como también las cosas mismas, dicho de otra forma el “bien es aquello a que todas las cosas tienden” (Aristóteles, 1985, p. 1). Luego, la ética persigue un fin evidente que es la felicidad. La felicidad o *eudaimonía*, significaba para los griegos, de la Grecia Clásica, ser guiados por un buen dios (*daimón*). La felicidad era única, pero tenía que ser evaluada en toda una vida, se elige por sí misma, ya que es considerada el mejor de los bienes (Aristóteles, 1985, p. 8). Esta felicidad se conseguía a través de la virtud, como sostiene Aristóteles: “la virtud es fuente de la felicidad”. Pero, ¿cuál virtud?: la mejor (Aristóteles, 1985, p. 17). La virtud o *areté* era la excelencia, es decir, significa realizar una acción de manera excelente. Todo en el mundo tiene una función, incluso las cosas cumplen una, decía el filósofo estagirita. Por ejemplo, un cuchillo cumple una función, que es la de cortar, un ojo la de ver, etc. La virtud del cuchillo será cortar bien o de manera excelente, la virtud del ojo será ver de la mejor manera, etc.

La *areté* o excelencia se construye a través de la *hexis*, de la práctica o el hábito. Existen dos tipos de virtudes para Aristóteles, las virtudes éticas (prácticas) y las dianoéticas (intelectuales). Las primeras son las que nos interesan para el campo de la ética y las segundas refieren al campo intelectual. Sin embargo, hay una virtud dianoética que sirve de enlace entre estos dos grupos de virtudes, a saber, la prudencia. Las virtudes éticas guían nuestra vida práctica y nuestro modo de actuar (Aristóteles, 1985, p. 17-20). Ahora bien, recordemos que para Aristóteles el conocimiento puede ser teórico, práctico o productivo. Y el método para generar conocimiento, en cualquiera de los tres campos, es el silogismo.

El silogismo aristotélico es un argumento que está compuesto por tres proposiciones: una primera que es la premisa mayor, una segunda o premisa menor y una tercera o conclusión. En el campo práctico, para Aristóteles uno evalúa una acción concreta mediante el silogismo práctico, es decir, tomo como referencia el consejo de los ancianos (lo que sería la premisa mayor), le añado lo que pienso que debería hacer frente a una situación concreta (la premisa menor) y lo que efectivamente realizo, luego de la evaluación, sería la conclusión. Esta acción que efectivamente resuelvo hacer, sería un punto medio entre dos extremos o vicios, se llaman así en oposición a la virtud.

La virtud, dice Aristóteles, también la podemos definir como un punto medio entre dos extremos o vicios, uno por exceso y otro por defecto. Pero este punto medio es un punto medio no entre los extremos sino uno respecto del agente del que le sucede un problema o circunstancia concreta. Por ejemplo, la valentía es un punto medio entre la temeridad y la cobardía, pero ese punto medio puede estar más cerca de un extremo en una situación (defecto) o más cerca de su contrario (exceso) en otra circunstancia. Depende de la

evaluación del agente en un acontecimiento determinado. En suma, la ética aristotélica es teleológica, persigue un fin bueno en sí mismo, la felicidad, y deliberativa, esto es, evalúa la situación antes de actuar.

Por su parte, para Kant, la felicidad no es un ideal de la razón, ésta haría mal en poner como meta a la felicidad, ya que tropezaría en el intento; los sentidos nos ponen más cerca de dicho fin u objetivo material. Para el filósofo de Königsberg, la moral debe estar regida por la razón y no por los sentidos. La razón debe encontrar principios *a priori* en los cuales fundamentar una moral universal, tal era su objetivo. Esto lo expresa claramente en el texto la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. El concepto del que parte Kant es la buena voluntad (Kant, 2012, p. 79).

La buena voluntad es lo único bueno en sí mismo, actúa sin un propósito ulterior, su única inclinación que la mueve es el deber. Kant distingue dos formas de nuestro actuar respecto del deber. La primera es actuar conforme al deber y la segunda es actuar por el cumplimiento del deber (Kant, 2012, p. 83-84). En el primer caso nosotros, por ejemplo, podemos pagar nuestros impuestos de manera puntal para que la SUNAT o algún órgano del Estado no nos inicien un proceso punitivo o sancionador. En cambio, el actuar por deber o por el cumplimiento del deber se debe a una convicción de que, pagar los impuestos, por ejemplo, es lo que se debe hacer, en cualquier circunstancia, sin importar un beneficio o castigo ulterior (Kant, 2012, p. 86). La idea es que las acciones que realicemos en nuestra vida práctica se resuelvan bajo este principio. El deber sostiene Kant “es la necesidad de una acción por respeto a la ley” (Kant, 2012, p. 90).

Ahora bien, en nuestra vida práctica tenemos diferentes tipos de reglas prácticas, por ejemplo, levantarnos a las seis de la mañana, hacer ejercicio, saludar a los vecinos, respetar a nuestros padres, etc. Sin embargo, no todas estas reglas tienen que ver con la moral. Las que se relacionan con ella las llamamos máximas. Cuando realizamos nuestras máximas, sostiene Kant, lo hacemos pensando que son las correctas. Para él, la cuestión fundamental es realizar nuestras máximas por necesidad y no por contingencia; así, debemos desear que nuestras máximas se tornen, por nuestra voluntad, en leyes universales. La ley universal es el imperativo categórico (Kant, 2012, p. 117).

El imperativo categórico, la ley moral kantiana, es una ley formal, esto es, carece de contenido (material) como lo tienen, por ejemplo, el Decálogo judeo-cristiano o el Código de Hamurabi. Esto –lo de la formalidad– es fundamental para Kant, ya que él estaba buscando una ley *a priori* que carezca de contenido sino éste contaminaría la resolución de nuestras acciones. En suma, para Kant, el hombre moral debe utilizar solo su razón para actuar guiándose bajo principios universales. Finalmente, para Aristóteles, el hombre racional delibera, mientras que para Kant, el sujeto moral opta por necesidad y respeto a la ley.

Wittgenstein, como hemos afirmado líneas arriba, no compartía la idea de que se pudiera hacer ciencia de la ética, ni que sea posible escribir libro alguno sobre este tema. La ética para él era algo sublime, pero personal; algo que nos sucede a nosotros cuando nos “asombramos de que algo sea” de una determinada manera o que las cosas sucedan de cierta forma o que “pasará lo que pasará nada podría afectarme”. Esta tarea personal está vinculada a la búsqueda del sentido de nuestra vida (Bosso, 2015, p.1). Él estaba lejos de una ética aristotélica o una moral kantiana; por otro lado, no había tenido mucho interés

en leer a clásicos como Aristóteles, por ejemplo, pensaba que eran –los filósofos– enredados y que su lectura era una tortura (Chapa, 2004, p. 185). Su ética no buscaba principios ni complicadas deliberaciones, aunque sí persigue lo que es realmente valioso, esto es, la felicidad. Esta búsqueda lo ensimisma, lo induce a trabajar en él mismo (Bosso, 2015, p. 1), mirando en su interior. Quizás por la personalidad de nuestro autor, este planteamiento lo aleja de cualquier externalidad. Nos ilustraremos con algunas experiencias que tuvo nuestro autor cuando era joven, para entender mejor esto, trabajar en uno mismo.

La primera experiencia que queremos mostrar sucede en Viena. Wittgenstein conoce en Jena, en 1908, a Frege quien le aconseja que estudie, en Cambridge, con Bertrand Russell. El joven Wittgenstein le escribe una carta al profesor Russell para poder tener una conversación con él. Luego viaja a Viena y antes de ir a conocerlo, le sucede un episodio que lo marcará para siempre:

Antes de viajar a Cambridge tuvo Wittgenstein en Viena una experiencia que lo marcaría para toda su vida. Cuando tenía aproximadamente 21 años, asistió en su ciudad natal a una representación de la obra de teatro *Die Kreuzeischreiber* (los que firman con una cruz) del autor austriaco Ludwig Anzengruber. Este había sido un escritor popular, de tendencia liberal, que se había propuesto ilustrar a las masas mediante un teatro comprometido (...) El personaje central de la obra teatral es “Juan el picapedrero”, un hombre que vive al margen de las normas establecidas, en una sociedad formada por ricos terratenientes, a los que se les aparece como un hereje y un filósofo de aldea. En cierta ocasión, aquel hombre cuenta a la juventud aldeana de dónde sacaba él su calma interior. Era hijo ilegítimo de una criada y por ello su vida había sido muy difícil. Cierta vez, después de una grave enfermedad durante cuyo transcurso estuvo completamente solo, abandonado por los vecinos de la

aldea, tuvo una “inspiración”: le pareció que una voz interior le hablaba y le decía: “Tu formas parte del todo y el todo forma parte de ti, ¡No puede ocurrirte nada!” (Wittgenstein, 1991, p. 24).

Como afirmamos anteriormente, Wittgenstein se refiere, por analogía o semejanza, a lo bueno, como lo realmente importante o lo valioso. El bien o lo bueno por semejanza es el bien absoluto, y solo podemos entender qué significa cuando hemos sentido o vivido ciertas experiencias. Ahora bien, la cita anterior nos ilustra cómo el joven Wittgenstein sintió una fe que no podía expresarse mediante palabras y, al mismo tiempo, le permitió abrirse a una especie de experiencia mística-religiosa. Esta vivencia personal está muy lejos de ser una experiencia intelectual o un suceso que mediante una deliberación lo llevase a dicha conclusión. Este hecho se parece más a una intuición, en el sentido que no necesita ser demostrado. Wittgenstein sintió que aquel suceso le había hecho estrellarse con los límites de su lenguaje, es decir, chocan con el lenguaje, según el mismo señala, “todas las personas que alguna vez han intentado hablar o escribir sobre ética o religión. Este chocar con los límites de nuestra jaula es una empresa que no tiene ningún porvenir” (Wittgenstein, 1991, p. 25). Es muy probable que esta experiencia le haya hecho acogerse al silencio. La ética, es, pues, ante todo y después de todo, inexpresable.

De esta experiencia, que le ocurre al joven Wittgenstein, podemos señalar dos cosas. En primer lugar, la ética, como nos muestra este episodio, se orienta a lo puramente personal, es algo que nos sobrecoge y esto nos impulsa a querer irrumpir contra los límites de nuestro lenguaje, cuando queremos expresar tal experiencia. Pero tal empresa carece de sentido, nos lleva irremediablemente al silencio. En segundo lugar, el silencio es una forma de terapia, de darse cuenta que lo más fundamental o importante en la vida no puede decirse o expresarse por medio del lenguaje con sentido, pero sí mostrarse a sí

misma. Experiencias como aquella y las del suicidio, nos invitan a “trabajar en nosotros mismos”, como se afirmó anteriormete.

En 1911 llegó a Cambridge nuestro autor. Finalmente conoció a Bertrand Russell. Visitaba a éste todos los días, incluso a media noche, y permanecía en la habitación del profesor inglés durante tres horas sumido en excitado silencio (Wittgenstein, 1991, p. 26). “Russell vio reflejado en Wittgenstein su concepto de alumno ideal: una mente rigurosamente lógica y una naturaleza impulsiva y obsesiva” (Chapa, 2004, p. 186). Cuando el alumno obsesivo visitaba a su maestro, aquel daba vueltas de un lugar a otro, prácticamente sin decir nada, pero Russell no le sugería que se marche porque pensaba, al igual que el joven filósofo, que si se marchaba podría suicidarse. Wittgenstein pensaba constantemente en la muerte probablemente porque vivía atormentado por sus sentimientos de culpa. Nuestro filósofo vienés, en esa época, pensaba que tenía pensamientos que él los llamaba sucios que lo distraían de su labor intelectual y que, además, por su nervioso e inseguro carácter, lo mancillaban.

Sin embargo, cabe indicar que Wittgenstein sufrió la perdida de tres de sus hermanos mayores como nos relata Monk. Su hermano Kurt se suicido al terminar la Primera Guerra, “porque sus tropas se negaron a obeder sus órdenes” (1994, p. 28). Los otros dos murieron a comienzos del siglo XX. Su hermano Hans, un genio musical, se suicido en 1903 y su hermano Rudolf, lo hizo en 1904, como nos relata Monk. El joven Rudolf:

“había entrado en un pub de Berlín y pedido dos bebidas. Tras estar sentado solo durante un rato, ordenó un trago para el pianista y le pidió que tocara su canción favorita, ‘Estoy perdido’. Mientras el músico tocaba, Rudi tomó cianuro y se desplomó” (Monk, 1994, p. 29).

Los hermanos de Wittgenstein sufrieron la presión ejercida por el padre, ya que éste quería que sus vastagos manejaran los negocios de su compañía. En el caso de los dos últimos hijos de Karl Wittgenstein, Paul y Ludwig, se les dejó seguir sus inclinaciones para que no terminarían como sus hermanos mayores (Monk, 1994, p. 28).

Ahora bien, Wittgenstein escribió el 3 de marzo de 1914, una carta a Russell en donde se puede apreciar su conflictualidad respecto a su vida:

“El hecho es que ambos tenemos debilidades, pero especialmente *yo* las tengo, y mi vida está LLENA de los más feos y mezquinos pensamientos imaginables (esto *no* es una exageración) (...) Es que estoy *demasiado* fatigado de este constante compromiso sórdido (...) Mi vida ha sido una gran porquería hasta ahora; pero ¿es necesario que esto continúe indefinidamente?” (Wittgenstein, 1979, p. 54, 55).

Wittgenstein quería ser perfecto, o en todo caso puro, pero el camino de la pureza le parecía un camino en el cual no podía haber avanzado como quisiera, ya sea por su homosexualidad o por su difícil carácter testarudo y extravagante como cuenta Russell. Hubiera querido no depender tanto del mundo exterior, o que éste no le afectara tanto. La búsqueda de la perfección moral, lo lleva a detallar incluso las veces en que no había sido totalmente honesto (Bosso, 2015, p.3). Estos sentimientos de culpa, según Isidro Reguera –en el prólogo-, “probablemente se deban a las secuelas de la rigidez con que los había educado su padre (...) pero este sentimiento de culpabilidad era una especie de sentimiento místico” (Wittgenstein, 2009, XVI).

Tras estallar la Primera Guerra Mundial, el 28 de julio de 1914, y luego de la declaración de guerra contra Rusia, el 7 de agosto del mismo año, Wittgenstein se alistó como voluntario en el ejército de su país no necesariamente motivado por motivos patrióticos, sino buscando nada menos que la muerte. Wittgenstein se ofreció como voluntario en el puesto del reflector lo que le hacía un blanco muy vulnerable, esto lo tomó como “una oportunidad de crecimiento” (Chapa, 2004, p.187), es decir, “con la esperanza de que la cercanía de la muerte en el campo de batalla lo ilumine acerca del valor y significado de la vida” (Bosso, 2015, p. 12, 13). Esta experiencia límite, el estar de cerca con la posibilidad de encontrar la muerte, de alguna manera le da sentido a su vida, hace que revierta la pérdida del gusto por la vida; así como también nos acercan a la postura personal que tiene Wittgenstein respecto de la ética.

2.3 La ética como una tarea personal

La ética es un tema que le interesa de sobre manera a Wittgenstein. Hemos visto hasta aquí que Wittgenstein no apela “a la razón, ni al deber, ni a un método de premios y castigos” (Bosso, 2015, p. 2) para definir a la ética. Luego, tampoco le interesa escribir un tratado de ética ni desarrollar una teoría de valores ni construir un sistema. La ética, como la entiende nuestro autor, versa sobre el sentido de la vida, sobre cómo “debemos vivir”, cómo ser felices por nosotros mismos. Esta inagotable búsqueda no es otra cosa que el intento “del ser humano a trascender los límites del mundo de lo puramente material” (Bosso, p. 1).

El *Tractatus* mismo, es un libro esencialmente de ética, aunque en una primera lectura nos dé la impresión que versa solo sobre lógica. “El quid de este libro es ético” sostiene Wittgenstein, respecto del *Tractatus*. (Gea, 2016, p. 2). Es más, de hecho este tema –la ética- atraviesa toda su obra y su vida misma, como nos hemos referido en el sub capítulo anterior. Él buscaba coherencia en su vida, pero “era pesimista respecto de sí mismo”, esto lo llevo a profundas depresiones que lo alejaron por varias etapas de su entorno familiar o académico. Se alejó de la filosofía, luego de escribir el *Tractatus* y se desempeñó como maestro de escuela primaria; también se empleó “como ayudante de jardinero en un monasterio en un suburbio de Viena”. Finalmente, se alistó en un proyecto de arquitectura, esto es, diseñó una casa para su hermana (Chapa, 2004, p. 189-191). Estos trabajos le sirvieron como terapia para “combatir su infelicidad y desasosiego” (Chapa, 2004, p. 191). Y, esta toma de distancia, le hace comprender con claridad los problemas filosóficos; dice: “el descubrimiento real es aquel que me hace capaz de dejar de filosofar cuando quiero (Wittgenstein, 2009, p. 269).

Durante esa toma de distancia respecto del mundo que le rodea, escribió Wittgenstein notas para sus textos posteriores²⁶, que se publicaron después de su muerte. Esos momentos de reflexiones, ya sea en un barco de guerra o como jardinero, lo llevaron a plantearse posturas como las que se expresan en el *Tractatus*, por ejemplo, la tensión entre dos polos: por un lado, la claridad a la que debe conducirnos la filosofía, clarificar el lenguaje con sentido; y, por otro lado, el silencio al que estamos obligados a guardar cuando pretendemos ir más allá de los límites del lenguaje. (Bosso, 2015, p. 7). Sin embargo, el silencio que guarda Wittgenstein o el que guardamos cuando sentimos que

²⁶ Cabe señalar que el *Tractatus* (1922) es uno de los tres libros que se publicaron mientras vivió el filósofo austriaco. Los otros dos fueron: un texto breve sobre lógica en 1912 y en 1926 trabajó para la publicación de un *Diccionario para alumnos de escuela primaria*.

chocamos con los límites del mundo y del lenguaje, en aras de no caer en más confusiones, no significa que nos liberemos de la pregunta por el sentido de la existencia (Bosso, 2015, p. 9), esta es, pues, una actitud mística a la cual tendemos los seres humanos.

Esta pretensión válida y casi natural de “rebasar los límites del lenguaje conduce al sinsentido”, pero esa inclinación en sí misma, ya indica algo (Chapa, 2004, p. 199), esto es, la tendencia mística que tiene el espíritu humano. En ese sentido, Wittgenstein, “parafraseando a San Agustín”, animaba a no temer hablar *sinsentido* (Chapa, 2004, p. 199). Ese hablar *sinsentido* es una actividad, una actividad desesperanzadora, pero una actividad que no es sino ética. La ética, lejos de ser una ciencia, no tiene nada que ver con hechos particulares o estados de cosas, “sino que ella es el modo como la totalidad se nos presenta” (Chapa, 2004, p. 200). Esta totalidad depende exclusivamente de nuestra voluntad. Sin embargo, no se entiende aquí a una voluntad meramente empírica, sino una voluntad cuyo ejercicio bueno o malo puedan hacer crecer o no al mundo como un todo (Chapa, 2004, p. 200).

La ética, como experiencia humana, permite que nos asombremos “que el mundo sea”, o “de que nada pueda ocurrirnos pase lo que pase”; en suma, más que una investigación sobre “algo”, como planteaba Moore, la ética es la búsqueda de “algo”, esto es, del significado de la vida. Desde esta perspectiva, de la experiencia humana, la ética no puede ser “un conjunto de reglas o un listado de valores, tampoco una doctrina, ni una institución normativa, es sobre todo un sentimiento, una experiencia personal, una cuestión existencial” (Bosso, 2015, p. 11).

Por todo lo anterior, la ética está muy lejos de formular conceptos que requieran una validación científica, ya que no refiere a objetos empíricos; sin embargo, los conceptos de la ética son significativos para nosotros e imprescindibles, porque se refieren a la vida misma, a nuestra vida y el sentido de ésta. En el *Tractatus* afirma Wittgenstein:

“Sentimos que aun cuando todas las posibles cuestiones científicas hayan recibido respuesta, nuestros problemas vitales todavía no se han rozado en lo más mínimo. Por supuesto que entonces ya no queda pregunta alguna; y esto es precisamente la respuesta” (Wittgenstein, 2015, p. 145).

La ética está más allá de la ciencia, más allá del mundo de las ciencias naturales. Las preguntas fundamentales, *verbi gracia*, como el sentido de la vida, tienen como punto de partida la insuficiencia de la ciencia natural (Gea, 2016, p. 5). La ética respecto de la ciencia es, pues, de otra índole. Dice Wittgenstein:

“La ética, en la medida en que surge del deseo de decir algo sobre el sentido último de la vida, sobre lo absolutamente bueno, lo absolutamente valioso, no puede ser una ciencia. Lo que dice la ética no añade nada, en ningún sentido, a nuestro conocimiento” (2002, p. 115).

La ética responde a la pregunta de qué es lo que yo quiero para mi vida, pero no necesariamente algo que se relacione a la idea o concepto del deber, o seguir una regla o algún parámetro establecido. La idea que está detrás de esta forma de entender a la ética no es sino la de encontrarnos con nosotros mismos y, en esa mirada interior, saber quién soy, en sus múltiples formas, esto es, soy hijo, esposo, padre, estudiante, empleado, etc., y poder determinar qué es lo que quiero para mi vida.

En ese sentido, “no son las cuestiones externas las que debe causarnos mayor preocupación sino las internas” (Bosso, 2015, p. 15), las cuestiones del yo. El yo es el que construye su propia ética, como afirmamos arriba, esta construcción es una tarea personal. “Ningún estado de cosas –dice Wittgenstein en la *Conferencia sobre ética*, tiene, en sí, lo que me gustaría denominar el poder coercitivo de un juez absoluto” (2011, p. 117), tal estado es una quimera, ya que si existiera “todo el mundo independientemente de sus gustos o inclinaciones, lo realizaría necesariamente o se sentiría culpable de no hacerlo” (Wittgenstein, 2011, p. 117). Este pasaje nos muestra claramente que la fuerza de un imperativo moral no puede provenir del exterior sino del propio yo, él se impone a sí mismo este mandato, él es su propio juez (Bosso, 2015, p. 16).

Que la fuerza moral este en nuestro interior significa, también, que en esta construcción personal, la de darle sentido a nuestra vida, hay que “ser fiel a uno mismo”²⁷, como sostiene Taylor; es también seguir la voz de la naturaleza que surge de nuestro interior, siguiendo a San Agustín (Taylor, 1994, p. 62). La ética, como se está planteando hasta aquí, se parece más a una postura socrática, es decir, una moralidad en primera persona, en donde se tiene el deber de construirla por uno mismo. Esta posición nos lleva a sostener que la ética, como actitud frente a la vida, es una filosofía en primera persona, es una reflexión acerca de lo que realmente importa, del significado de la vida. Sócrates sentenciaba: “conócete a ti mismo”, parafraseándolo, Wittgenstein sostendría: “mejórate a ti mismo” (Bosso, 2015, p. 16).

²⁷ Esta frase se encuentra en el texto *Ética de la autenticidad* de Charles Taylor.

Para Wittgenstein, tanto la ética como la filosofía son cuestiones vitales, ambas son actividades y no construcciones teóricas. Al plantearlas en primera persona revela “otros matices que quedaron inadvertidos en los sistemas filosóficos tradicionales, ocupados en la búsqueda de pautas generales y fundamentos universales” (Bosso, 2015, p. 17). El territorio de la ética personal, del hablar en primera persona, es el “territorio de la inviolable individualidad”, porque aquí se decide lo más valioso para nuestras vida: somos o no felices (Bosso, 2015, p. 13). En ese sentido, filosofía y vida se encuentran inevitablemente unidas. La “teoría” sobre la felicidad, la ética y filosofía, solo la encontramos dentro de nosotros mismos.

Ahora bien, la pregunta por el sentido de la vida es un *sinsentido*, en el sentido de que no hay una proposición que pueda dar respuesta a dicha pregunta. Las proposiciones tienen o no un sentido verdadero, se verifican en la realidad, y dicha respuesta —a la pregunta por el sentido de la vida—, si la hay, estaría fuera de toda verificación. Eso no quiere decir que no haya respuesta, solo que no se puede “decir”, expresar, es algo que solo lo comparto conmigo mismo. La respuesta, cuando se enuncia, se muestra a sí misma. Esta respuesta o la solución al enigma por el sentido de la vida está fuera del espacio y el tiempo (T., 6.4312). Esta solución nos obliga a tomar una posición: la de guardar silencio. Pero, ¿por qué permanecer en silencio? Para dar respuesta a una pregunta no es necesario “decirla”, comunicarla al exterior, más aún si el sentido de mi vida me interesa a mí principalmente, quizás también a otros, eventualmente. El sujeto que tomará una posición respecto de la ética y de guardar silencio no es un sujeto empírico, que es objeto de la psicología, sino es un sujeto trascendental, pues está fuera del mundo, o mejor aún es él mismo el límite del mundo, su mundo.

Hemos visto hasta aquí que la ética es una postura para Wittgenstein en primera persona. La rigidez con la que fue educado en la casa paterna lo llevaron a tener sentimientos de culpabilidad constante y la idea del suicidio rondaba por su cabeza. Esto lo llevo a plantearse la idea de un perfeccionismo moral, es decir, pasar de la “pérdida” del gusto por la vida a buscar ese sentido o recuperarlo. Ese sentido, “mi sentido” es encontrarse con uno mismo, es una (re) construcción personal. Desde ese punto de vista, la ética se encuentra ligada a la filosofía como actividad. El problema es, entonces, que la concepción o interpretación que se tiene de la filosofía, en sentido tradicional, “nos ha llevado a equívocos”; ya que “la filosofía solo ha sido un mera construcción de sistemas, de metateorías, etc. Los problemas filosóficos son meras trampas del lenguaje”, sostiene nuestro autor. Wittgenstein tiene la concepción que la filosofía es una actividad, una actividad clarificadora (Bosso, 2015, p. 17), un arma de transformación radical para nuestras vidas, con una dimensión eminentemente ética.

CAPÍTULO 3: La filosofía como arma liberadora

Hasta este punto hemos examinado como el trabajo planteado en el *Tractatus* es ponerle límites al lenguaje. Esto nos ha llevado a que se coloque en relieve la diferencia entre decir (*sagen*) y mostrar (*zeigen*). Lo que se muestra es un *sinsentido*, porque no tiene un correlato en el mundo; por lo tanto, no se puede verificar su valor de verdad. Este *sinsentido*, no obstante no se puede decir, sí se puede proferir en determinadas circunstancias. El *sinsentido*, por excelencia en el *Tractatus* es la ética.

La ética, como expresión valorativa, no hace referencia a algún hecho del mundo, y si pretendiéramos hablar de los valores, lo haríamos de manera poco clara y confusa, cayendo en un *sinsentido*. Los valores, entonces, solo pueden “mostrarse”, más no decirse con sentido. Este discurso –de la ética, de los valores-, es desde el ámbito de los hechos o desde las ciencias naturales un lenguaje *sinsentido*.

Sin embargo, es evidente, como se ha sostenido líneas arriba, que para Wittgenstein lo que está del “otro lado” o encima de los límites de lo decible es lo más importante. Mejor aún, Wittgenstein se las arregla para hablar o proferir conceptos que son *sinsentidos*, como los valores, es decir, él se asegura no caer en el abismo metafísico (del silencio) retrotrayendo estos conceptos al límite o al ámbito transcendental. Ahí, pues, encuentra la salida nuestro autor. Hemos visto que ese *sinsentido* o lo místico lo expresa como en el aspecto lógico, lo que se muestra y también un aspecto no-lógico como los sentimientos, valores, todo lo que encontramos en la *Conferencia sobre Ética*.

Como se ha afirmado anteriormente, la ética es el tema del *Tractatus*. Luego, filosofía y ética para nuestro autor se identifican. La filosofía, por su propia naturaleza es un *sinsentido* (*unsinnig*), “lo que hace es mostrar el tipo de aparato que se precisa para entender el mundo y decir algo de él” (Barrett, 1991, p. 42). Pero Wittgenstein da un paso más. Llama a la ética –y a la filosofía- lo místico, aquello de lo que se debe guardar un silencio metafísico.

Ahora, lo místico no solo es la ética sino también la estética y religión²⁸ para nuestro autor. En el capítulo anterior hablamos de la ética en el sentido que no puede ser una ciencia, sino una construcción personal que nos ayuda a mejorarnos. A continuación veremos qué entiende por estética y religión, nuestro autor, y cómo se relaciona estos conceptos con el de ética, en el ámbito de lo místico. Luego discutiremos, a partir de estos conceptos, cómo es que el sujeto de la ética es el sujeto trascendental que hace de su voluntad un arma para enfrentar el mundo. Seguidamente analizaremos la idea de filosofía como terapia.

3.1 Lo místico: ética, estética y religión

El sentimiento hacia lo místico, en la literatura de Wittgenstein, la encontramos por primera vez en los *Diarios Filosóficos*. Surge aquí como un sentimiento a Dios. Dice el filósofo vienés: “creer en Dios quiere decir que con los hechos del mundo no basta” (D.F., 8.7.16). Este sentimiento surge en el hombre cuando la ciencia no le satisface, es decir, el discurso científico para describir el mundo le es insuficiente para dar sentido a su

vida, “sentimos que incluso una vez resueltas todas las posibles cuestiones científicas, nuestro problema ni siquiera habría sido aún rozado” (D.F., 25.5.16)²⁹.

Ahora bien, el sentimiento hacia Dios Wittgenstein lo pone al mismo nivel que el sentimiento para encontrarle sentido a la vida, a la existencia, como se puede apreciar en la siguiente cita: “creer en Dios quiere decir comprender el sentido a la vida (...) Creer en Dios quiere decir que la vida tiene un sentido” (D.F., 8.7.16). Aquí vemos que el sentimiento hacia Dios, está estrechamente ligado a la ética, entendiéndose como el sentido de la vida, pero emparentado también a la creencia en Dios, a la creencia religiosa. Siguiendo a Barrett, Wittgenstein sostiene que “solo si se pudiera sumergir en la religión podría acallar todas las dudas que tiene” (Barrett, 1991, p. 20). La religión o, mejor aún, el sentimiento religioso es inexpressable.

Wittgenstein pensaba que estos temas, a pesar que no podían predicarse, tocaban cuestiones relevantes, con *sentido*, pero con un sentido más alto o diferente que el de la proposición con sentido o genuina. Éstos eran para él y su forma de expresarse, lo más importante, porque la respuesta de las preguntas que planteaban estos temas no se encontraba –por ejemplo, acerca el sentido del mundo–, dentro de él sino fuera de él³⁰. Es decir, nada en el mundo (los hechos) podría indicarme su sentido porque en el no hay valores, ni tampoco las ciencias naturales me ayudarían en ello.

Ahora bien, Wittgenstein no da definiciones estrictas de lo que es la ética ni de la estética; sin embargo, como hemos apuntado en el capítulo anterior, tenemos el texto *Conferencia*

²⁸ En el presente trabajo no desarrollaremos de religión porque sus principales ideas acerca de este tema las desarrolla en la segunda fase de su pensamiento. Solo apuntaremos algunas aproximaciones.

²⁹ Cfr. con el aforismo T., 6.52

sobre *Ética* y un escrito recopilatorio de sus alumnos, *Estética, Psicoanálisis y Religión*³¹.

El deseo de Wittgenstein era asimilar conceptos tan dispersos como la ética y estética. Dice, nuestro autor en el aforismo (T., 6421) que “ética y estética son lo mismo”. De la ética no se puede decir nada porque no se puede apresar con el lenguaje el sentido del mundo³², y gracias a la relación entre lenguaje y mundo es que existe la inefabilidad de la ética. Pero, ¿qué sucede con la estética?

Hasta este punto podemos sostener que un discurso sobre ética es imposible de escribir, ya que la ética misma es sobrenatural y es, en este sentido, lo más relevante para lo místico. La ética arremete contra la “jaula” impuesta por lenguaje a la mente humana³³, cuando queremos indagar por el sentido último de la vida, en última instancia, se la impone al sujeto volitivo. Ella intenta liberarnos del discurso natural, meramente descriptivo, mostrando así su carácter absoluto. La ética, además de su carácter absoluto tiene una exigencia desinteresada; así, pues, en una acción determinada no interesan las consecuencias, le son irrelevantes. Lo que afirma Wittgenstein es que la acción del sujeto volitivo no debe estar en función de las consecuencias. “Tiene que haber, en efecto, un tipo de premio y de castigo ético, pero éstos han de residir en la acción misma” (T., 6.422).

Wittgenstein vincula la ética con la estética. No hay –como dijimos anteriormente–, un texto de estética, pero tenemos las notas de sus alumnos (E, P y R). Este libro, vale aclarar, no fue revisado por el propio Wittgenstein sino publicado postumamente; sin embargo, lo citamos en este trabajo porque tiene algunas ideas que condicen sus otros

³⁰ Cfr. con el aforismo T., 6.41

³¹. Para citar a esta obra usaré las siglas E, P y R.

³² El sentido del mundo sólo se puede alcanzar explorando sus límites.

escritos. Wittgenstein asimiló estos dos conceptos –ética y estética- diferentes porque reúnen temas relevantes para lo místico. La ética como hemos visto trata de lo bueno, de lo bueno en un sentido absoluto; la estética versa de lo bello. Wittgenstein en la *Conferencia sobre la Ética*, en una de sus definiciones que esgrime sobre la ética dice que usará esta definición “en un sentido más amplio que incluya a la parte más propia de la estética”.

Wittgenstein plantea el problema estético como algo muy extenso y mal comprendido. (Wittgenstein, 1976, p. 35). El uso de la palabra “bello” es la de un adjetivo que tiene una propiedad, esto es, la de “ser bello”. Ahora, cuando las personas se refieren a una cosa o a un objeto, calificándolo de bello están comunicando algo; sin embargo, dicha comunicación –dice Wittgenstein- no siempre se usa como medio a la palabra, es decir, la comunicación puede ser corporal³⁴, puede ser, cómo no, otro *tipo del lenguaje*, o también podría decirse, de estamos ante otro *juego del lenguaje*. Wittgenstein con esta descripción, evidentemente, se está alejando de su formulación, *un único juego del lenguaje*, que concierne al *Tractatus*, pero como afirmamos anteriormente, muestra su continuidad, ya que en el mismo texto –el *Tractatus*- “habla”, a nuestro entender, de otro juego: *el silencio*. No ahondaremos en esto, porque excedería a nuestra investigación, solo lo mostramos.

³³ Entendiendo la mente humana como estados mentales.

³⁴ Con respecto a una comunicación diferente del lenguaje, citaremos el encuentro que tuvo Wittgenstein con un economista, Sraffa. “Un día cuando Wittgenstein le explicaba las tesis del *Tractatus* sobre la “forma lógica” o elemento común a la proposición y al hecho, Sraffa hizo un gesto con la mano, usual entre los napolitanos para indicar desprecio, preguntándole a Wittgenstein a continuación, cuál era la forma lógica de tal gesto. Se suele afirmar que fue esta pregunta de Sraffa la que impulsó a Wittgenstein a reformular sus primeras ideas”. (Hartnack, 1972, p. 97).

Wittgenstein afirma que, tanto en los *juegos del lenguaje* como en los parecidos de familia, a las palabras hay que ponerlas en el contexto; análogamente también a los gestos u otras formas de comunicación. El filósofo vienés sostiene que una persona primero comunica con gestos para luego usar la palabra como sustituto facial y corporal. Esto sucede desde que somos niños hasta que nos hacemos adultos (Wittgenstein, 1976, p. 35).

Para aclarar esto mejor, pondremos un ejemplo. Si una persona llega a una tribu desconocida, cuyo lenguaje ignora, pero desea saber qué palabras corresponden al significado de “agradable”, “bueno”, “admirable”, etc., lo primero que debería hacer es fijarse en los gestos de los habitantes de dicho clan cuando sirven, por ejemplo, los alimentos, cuando degustan los mismos, observar también sus sonrisas, etc. Esta persona, que participa en la tribu, como observador, logra la interpretación de los gestos por analogía con los suyos.

Ahora, en el nivel del lenguaje proposicional cuando decimos que “algo es bello” lo que hacemos es valorar algo, esto es, una obra de arte como una pintura o escultura, o una pieza musical. El sujeto volitivo es el que valora el objeto “visto”. El sujeto tiene una visión del mundo, pero una contemplación de él como un todo limitado (T., 645), una visión mística. Entonces, lo central no está tanto en lo que se mira sino en *cómo* se mira. El sujeto volitivo que mira es un sujeto metafísico, porque se da cuenta del mundo como un “todo limitado” y, además, percibe sus propios límites; luego, es también, sujeto ético. Éste observa el sentido último de la vida que no tiene nada que ver con la ciencia natural. No es otra sino ésta la conexión entre la ética y la estética, el sujeto ético es el sujeto metafísico que siente al mundo como un todo limitado. Asimismo, como se ha sostenido a lo largo de esta investigación, la intención del *Tractatus* es, pues, sobre todo ética y el

texto mismo no sería sino un *sinsentido*, ya que “mostraría” esta intención. La redacción misma también nos mostraría el carácter estético del mismo, ya que está compuesta por siete aforismos que representarían nuestra escala musical. En suma, la ética y la estética encuentran su vinulación, porque, en primer lugar, no se pueden expresar, en segundo lugar, son trascendentales y, en tercer lugar, una vida feliz abarca tanto la ética como la estética (Nieto, 2013, p. 2).

Ética y estética son, pues, para nuestro autor, un aparato filosófico que nos sirve para entender el mundo, ya que el análisis de las ciencias me es insuficiente, el mundo entendido no como un objeto científico, sino como el lugar en donde nosotros mismo le damos sentido a nuestra vida, pero de manera particular, cada uno de nosotros de manera diferente; ahí pues la filosofía cumple su tarea fundamental. La filosofía es quien nos transporta, es el vehículo para llegar a la ética, es decir, la filosofía nos permite alcanzar o entender el sentido de la vida.

La filosofía, entonces, es, también, un *sinsentido* que consiste en la *crítica del lenguaje* (T., 4.0031). No se puede expresar –la filosofía- con el lenguaje con sentido, pero estaría en un nivel superior al lenguaje, ya sea como el límite o más allá de él, mejor dicho como límite del mundo o fuera de él. Wittgenstein se expresa de la filosofía de la siguiente manera: “El objeto de la filosofía es la clarificación lógica de los pensamientos (...) el resultado de la filosofía no son ‘proposiciones filosóficas’, sino el que las proposiciones lleguen a clarificarse” (T., 4.112). En mi concepto, acá encontramos el carácter místico de la filosofía, ya que ella debe limitar con precisión todos los pensamientos para que no sean opacos y oscuros (T., 4.112).

Ahora nos preguntamos, ¿qué pasa con las ciencias naturales que sólo describen los hechos del mundo?, no pasa sino que la filosofía delimitará el campo disputable de estas ciencias (T., 4.113). La filosofía no es una ciencia natural ni pretende –en opinión de nuestro autor- esa disputa, está sobre ella (T., 4.111), por eso tiene una función aclaratoria y delimitante, es supramundana al igual que la ética. Lo que limita exactamente, la filosofía, es lo pensable y, con ello, lo impensable para las ciencias, para el mundo, para el hombre. Wittgenstein había afirmado que no se podía pensar nada ilógico³⁵, pero en el prólogo del *Tractatus* –como se ha sostenido en el capítulo primero- pule esta idea, estrictamente hablando nadie podría pensar nada ilógico (Peursen, 1973, p. 62), por ejemplo, nadie podría pensar un punto que fuera al mismo tiempo completamente rojo y negro a la vez. Wittgenstein se da cuenta que no es que lo impensable esté al otro lado de la línea, sino que distingue dos niveles, lo que se puede “decir” y lo que se “muestra”.

Todo nuestro pensamiento se expresa por medio del lenguaje, se comunica por medio de proposiciones (se dice), se habla. Luego, estos dos términos –decir y hablar- ya no significan lo mismo. Uno puede hablar con sentido, en ese caso estaría *diciendo* proposiciones con sentido, pero también se puede hablar ya sea cotidianamente o de cuestiones que encierran enigmas o preguntas fundamentales, *verbi gracia*, en torno al sentido o existencia del mundo. En el primer caso estaría *diciendo* proposiciones carentes de sentido y en el segundo caso *mostrando* dichos problemas. Expliquaremos esto un poco mejor.

Generalmente, en el uso cotidiano que hacemos del lenguaje, decimos cosas carentes de sentido cuando, por ejemplo, una mamá le dice a su hijo: *vas a tomar la sopa o no vas a*

³⁵ Como vimos en el Capítulo 1

tomarla, no nos damos cuenta o mejor dicho no comprendemos el papel lógico del lenguaje (Peursen, 1973, p. 63). Es decir, este sería el caso de una tautología ($p \vee \sim p$). Wittgenstein propone el análisis lógico para mostrar la falta de sentido de algunas cuestiones enigmáticas para el hombre; sin embargo, pide guardar silencio respecto del enigma por ser un *sinsentido*, no puede ser dicho pero se muestra.

Surge una tensión en lo que se muestra, en el *sinsentido*. Encontramos en Wittgenstein un aparente rechazo hacia la metafísica, si ésta se entiende en un sentido ordinario, es decir, como un sistema filosófico, la cual debería decir algo significativo sistemáticamente. Para nuestro autor, la filosofía, como parte de lo místico, es metafísica no expresada en palabras (con sentido), sino que se muestra a sí misma, delimitando lo que puede ser dicho y pensado. El discurso lógico, de lo que se puede decir, encuentra aquí su reverso, la otra cara de la moneda: lo que se “muestra”. La lógica entonces debe preceder a la metafísica.

Gracias a lógica, que nos muestra la relación entre lenguaje y mundo, puede darse paso a la metafísica, como la entiende el filósofo vienés, esto es, nos muestra lo relevante para la vida del hombre. Pero este término –metafísica– lo encontramos sólo una vez en el *Tractatus*, cuando se refiere al “Yo” que sube a los límites del mundo. Dice Wittgenstein: “el yo filosófico no es el hombre, ni el cuerpo humano, ni tampoco el alma humana de la cual trata la psicología, sino el sujeto metafísico, el límite –no una parte del mundo” (T., 5.641). El sujeto metafísico de este párrafo es reemplazado por lo místico (Peursen, 1973, p. 70), dicho de otra forma, este sujeto es parte de lo místico. Aclaramos que el término que utiliza nuestro filósofo es “místico” y no misticismo, porque si consideramos este último vocablo caeríamos en una doctrina, esto es, un cuerpo ordenado y sistemático.

Entendemos, entonces, a la filosofía no como un sistema, sino como una actividad y el método de ésta Wittgenstein lo expone así:

“El método correcto de la filosofía sería propiamente éste: no decir nada, sino aquello que se puede decir; o sea, las proposiciones de la ciencia natural –o sea algo, que no tiene nada que ver con la filosofía-; y, entonces, cuantas veces alguien quisiera decir algo de carácter metafísico, probarle que en sus proposiciones no había dado significado a ciertos signos. Este método le resultaría insatisfactorio –no tendrían el sentimiento de que le enseñábamos filosofía-, pero sería el único estrictamente correcto” (Wittgenstein, 2015, pp. 144, 145).

Este método es correcto o verdadero para Wittgenstein. Pero, ¿por qué permanecer en silencio? Porque para definir “algo”, no es necesario comunicar, en el sentido de decir. Asimismo, el sentido de la vida –de mi vida-, me interesa, sobretodo, a mí mismo. Encontramos, entonces, el papel necesario del silencio en la filosofía (T., 7), entendiendo a la filosofía como la vida misma, como una actividad.

Ahora bien, el sentimiento hacia lo místico, como se ha afirmado, no es solo ético y estético, también abarca el sentimiento religioso. Dice Wittgenstein, citado por Gea:

“Ningún grito de tormento puede ser mayor que el grito del ser humano. O, de nuevo, ningún tormento puede ser mayor que el que experimenta un solo ser humano. Un ser humano puede experimentar un tormento infinito y necesitar una ayuda infinita” (Gea, 2016).

La religión solo es necesaria para quién necesita ayuda, pero una ayuda infinita. Poco importa si se identifica aquí con una religión en particular, la idea fundamental es, pues,

la de una fe, “una fe sin palabras”, un sentimiento religioso. Este sentimiento nos lleva a equipararlo con el sentimiento hacia Dios. El concepto que tiene Wittgenstein de Dios se puede entender de dos maneras. La primera es la panteísta. Sostiene nuestro autor que: “*Cómo* sea el mundo, es de todo punto indiferente para lo más alto. Dios no se manifiesta en el mundo” (T., 6.432). Dios, está, pues, fuera del mundo, pero crea este mundo con leyes lógicas, cuyas proposiciones –las que están dentro del mundo- son verdaderas (Barrett, 1991, p. 134).

Luego, la idea de Dios no solo sirve como condición del mundo, ya que lo crea y está por encima de él, sino que no es un mero dios sino que es Dios. Dicho de otra forma, ya no hay una pluralidad de dioses en el mundo, sino un Dios que no está en el mundo, no es un hecho de éste ni una cosa, es trascendental, como lo es la ética y la estética, así como los valores (Barrett, 1991, p. 138).

Por otro lado, si Dios no se revela en el mundo, es porque se identifica como el sentido del mundo y con el significado de la vida. En los *Diarios Filosóficos* enuncia Wittgenstein lo siguiente:

“¿Qué sé sobre Dios y la finalidad de la vida? Sé que este mundo existe. Que estoy situado en él como mi ojo en su campo visual. Que hay algo problemático que llamamos su sentido. Que este sentido no radica en él sino fuera de él³⁶. Que la vida es el mundo³⁷. Que podemos llamar Dios al sentido de la vida, esto es al sentido del mundo. Y con ello la comparación de Dios con un padre. Pensar en el sentido de la vida es orar (...) Creer en un Dios quiere decir comprender el significado de la vida (Wittgenstein, 1990, p. 79 – 80)”.

³⁶ Cfr. T., 6.41

³⁷ Cfr. T., 5.621

Podemos leer en este *Diario*, que Dios es la condición de posibilidad de la existencia del mundo y el hombre vive en el mundo, éste le es dado al hombre (López, 1986, pp. 88-89). De alguna manera el hombre es dependiente, dependemos de lo que llamamos Dios. El sentido de la vida se muestra, se muestra en mi vida, en este mundo. Es éste, entonces, y no otro, el mundo que me preocupa (Boero, 1989, p. 246). ¿Por qué? Porque estamos, en primer lugar, frente a una voluntad ajena, a saber, Dios. En segundo lugar, el mundo es independiente de mi voluntad, “no puedo dirigir los acontecimientos del mundo de acuerdo con ella, sino que soy completamente impotente” (Barrett, 1991, p. 145). Esto desgarró al hombre.

Entramos en el mundo como cuando de niños vamos al colegio por primera vez. El colegio está allí antes de que nuestros padres decidieran matricularnos, lo mismo sucede con el mundo, él ya se encontraba antes de que naciéramos. No tenemos ningún control sobre el mundo, así también nos sentimos impotentes para controlar a las fuerzas de la naturaleza. Somos seres dependientes, siempre dependemos de algo o de alguien, por ejemplo, cuando somos niños de nuestros padres, de nuestros abuelos, de instituciones como el colegio, la universidad, etc. Dependemos de algo, ese algo es la voluntad ajena (extraña), que la llamamos destino, que no es sino Dios (Barrett, 1991, pp. 145–146). Todo esto nos interpela. Es decir, tenemos frente a nosotros a Dios, al mundo, el destino y nos preguntamos por el significado de la vida y cuando queremos respuestas, solo está el silencio. En suma, hasta aquí podemos afirmar que el sentido de la vida lo vincula, nuestro autor, con el destino o Dios.

3.2 La voluntad que arremete contra el mundo

Lo que hemos visto hasta ahora podría resumirse de la siguiente manera: se delimita el pensamiento a través del lenguaje y éste, a su vez, también limita al mundo porque ambos están regidos por la misma lógica. Y, al *Tractatus* lo que le interesa fundamentalmente es lo místico (López, 1986, p. 84) que se expresa en ética, estética y religión. Estas expresiones valorativas son, pues, no solo los límites del mundo sino sus condiciones de posibilidad, pero hay una voluntad ajena –que la llamamos destino o Dios-, que no la podemos controlar.

Estos sentimientos que se verbalizan como “expresiones valorativas”, están en los límites del lenguaje (T., 6.522), y esto no es un estar más allá sino más exactamente un *sobre*, sobre los límites del mundo, algo supramundano, que lo envuelve. Este sentimiento hacia lo místico se enuncia, como dijimos líneas arriba, ante las interrogantes, tanto de la existencia del mundo como del sentido de la vida del hombre. Asimismo, la solución al sentido del mundo tiene una respuesta de carácter ético, porque consideramos, al igual que Pilar López, a la ética el tema central de lo místico (1986, p. 79, 80). Esta respuesta no es unívoca, sino que hay diferentes respuestas. Me explico a continuación.

En la *Conferencia sobre Ética*, como ya se ha sostenido plantea la definición de la ética como la “investigación general sobre lo bueno”. Así, la ética, por semejanza no trata sino acerca del sentido de la vida, de mi vida, de mi mundo. En el mundo tenemos juicios de valor relativo que poco interesan para encontrar el sentido de la vida, sino lo que nos interesa son los juicios de valor absoluto. Eso hace a la ética algo sobrenatural, una quimera. Esto se entiende mejor en analogía a las experiencias místicas que tenemos los seres humanos, sentimientos de asombro, de seguridad, de culpa. Pero, ¿es posible

expresar lo que no es posible expresar se pregunta Wittgenstein? (2011, p. 122). Sí es posible.

Nuestro autor sostiene que las “expresiones carentes de sentido no carecían de sentido por no haber hallado aún las expresiones correctas, sino que era su falta de sentido lo que constituían su esencia mismísima esencia” (Wittgenstein, 2011, p. 122). De ahí que, puedo expresar *sinsentidos*, dar una respuesta respecto de fines específicos, como el respeto al otro, a la bondad, a la felicidad misma, en la forma de juicios de valor absoluto. Estos fines específicos, por ejemplo la felicidad, no tienen una respuesta única sino que cada persona elaborará su propia respuesta, de acuerdo a lo que entienda por felicidad y cómo darle sentido a su vida.

Ahora bien, Wittgenstein expone en aforismo T., 6.422 el carácter de la ética; por un lado, sostiene, como ya se ha señalado, que las consecuencias respecto de la acción (premios y castigos), son irrelevantes; y, por otro lado, el *deber ser* exige una ley ética que nos obligue el cumplimiento de la misma pero, ¿qué pasa si no la cumplo? En el mundo no hay ningún hecho que correspondan al deber ser, es decir, en el mundo los hechos son o no son, acaecen o no acaecen, pero no, *deben* o no *deben* ser. La ética está por encima (o sobre) de los hechos del mundo, es trascendental (T., 6.421). Así, de lo fáctico no se puede implicar nada ético o moral.

En el sub capítulo 2.3 hablamos de la ética en términos de valor absoluto, en los *Diarios Filosóficos* encontramos a la ética unida a la voluntad, así, pues, afirma Wittgenstein: “que mi vida es el mundo (...) que mi voluntad es buena o mala. Que bueno y malo

depende, por tanto, de algún modo del sentido de la vida” (1990, p. 79). Ahora, la voluntad, que puede ser buena o mala, no se expresa en palabras (Peursen, 1973, p. 66).

En el *Tractatus* la voluntad, respecto del sujeto³⁸, se entiende de dos maneras, una voluntad como fenómeno o hecho del mundo que “sólo interesa a la psicología”, y una voluntad que tiene una dimensión ética, de la que “no se puede hablar” (T., 6.423), ésta es la que le interesa a la ética y a la filosofía. Hay, entonces, una voluntad empírica que tiene que ver con el control de nuestro cuerpo –como apunta Quintanilla-, y esa misma es la que nos permite “modificar nuestro comportamiento en el mundo”; asimismo, hay también “una voluntad trascendental –a la manera kantiana- que comporta al campo ético” que no versa de los que se puede decir sino se muestra, “que es independiente de cómo el mundo sea, incluso si no pudiéramos modificar nada en él, podríamos todavía desear que el mundo sea diferente” (2007, p. 88). La voluntad trascendental es la que está vinculada con la ética. Sin embargo, no hay una concepción elaborada de la voluntad sino más bien parece apuntar a un conjunto de intuiciones (Quintanilla, 2007, p. 71).

Entonces, la ética está vinculada al sujeto, radica en él, pero no al sujeto de voluntad fenoménica (que es el objeto de la psicología) sino al sujeto metafísico. La voluntad se entiende entonces como el soporte ético del sujeto (trascendental). La voluntad metafísica es la voluntad ética, es decir, esta voluntad tiene una visión del mundo en su totalidad, es como la visión que está en el ojo, observa a los objetos pero no se puede ver a ella misma. El mundo que ella observa no es ni bueno ni malo (D.F. 2.8.16), pero ella se revela contra el mundo (Peursen, 1973, pp. 70-71), en el sentido en que ella está en la búsqueda de la felicidad y el sentido de la vida. La voluntad trascendental no tiene relación con los

hechos. No hay necesidad moral en el mundo, de ahí que, la única manera en que se puede revelar es alterando sus límites, chocando contra ellos y transformándolos. Wittgenstein nos dice: “Si la voluntad buena o mala cambia el mundo, solo puede cambiar los límites del mundo, no los hechos” (T., 6.43). Los hechos, que se expresan mediante el lenguaje, no son alterados por mi voluntad.

Respecto a la que acabamos de exponer, esto es, que nuestra voluntad no cambia los hechos del mundo, dio pie a que –durante mucho tiempo-, se le haya considerado, al filósofo vienés, en especial por el círculo de viena, como un positivista (López, 1986, p. 85). Sin embargo, nos preguntamos qué quiere decir dicha frase. En primer lugar, consideramos que él no es un positivista –además está su clara toma de distancia respecto de esa postura filosófica-, sino todo lo contrario, esto es, su preocupación era sobre todo y fundamentalmente el tema de la ética, como se muestra a lo largo de toda su vida.

En segundo lugar, lo que pretendía era, entonces, separar a la ética de las ciencias, ya que ellas no dicen nada del fin último de la vida, porque son ciencias de los *hechos* naturales, separarla del mundo mismo; esto él lo confirma en la carta que le escribió a su amigo Ludwig von Ficker, extracto de la misma que colocamos en el capítulo anterior, en donde afirma que el sentido del *Tractatus* es eminentemente ético. Como hemos afirmado, el *Tractatus* es un libro de ética que trata sobre lógica, podemos ahora entonces afirmar que la preocupación ética –de Wittgenstein- es previa a la lógica y, además, gracias a la relación lógica-lenguaje, la ética es inexpresable (López, 1986, p. 86, 87).

³⁸ Porque existe para Wittgenstein una voluntad ajena que no es sino Dios.

En tercer lugar, el sujeto volitivo cambia solo los límites del mundo, considerando a éste como un todo. No puede, con su voluntad, cambiar los hechos que acaecen en el mundo, de hecho eso nunca sucede, lo que cambia –el sujeto trascendental- es su mundo, “mi mundo”; es decir, cuando nuestra actitud cambia, cambia nuestro mundo, alteramos sus límites, “nuestros límites”.

Pero, ¿cómo cambia el “mundo” el sujeto con su voluntad? Barrett nos ilustra con un ejemplo. Pensemos en un hecho concreto, por ejemplo, comer una manzana; en diferentes situaciones el hecho será el mismo, esto es, degustar de esa fruta deliciosa, pero será distinto si comemos una manzana que se nos ha prohibido. No hemos alterado ningún hecho, sino que es nuestra actitud la que ha cambiado, “la acción como hecho no ha cambiado, ha cambiado su significado” (Barrett, 1991, p. 64).

La ética es fundamentalmente un sentimiento, no es ni teoría ni *praxis*, no busca principios *a priori* ni es teleológica, para nuestro autor, sino que es una manera de “ver”, “sentir” al mundo, y el que tiene esta experiencia es el sujeto ético-metafísico que no es otro que el Yo Solipsista. Este Yo dictamina lo que se puede decir con el lenguaje, delimitando el mundo (López, 1986, p. 86), su propio mundo, y el ámbito del sentido. Para este Yo, los valores éticos, dan sentido al mundo, porque no se encuentran en éste, son las condiciones del mundo. El camino que nos conduce al solipsismo es el de la ética.

Nuestra voluntad es autónoma, es libre, porque “nosotros somos capaces de desear o querer independientemente de que estos deseos sean empíricamente realizados” (Quintanilla, 2007, p. 88). Podemos ser, en suma, libres e independientes. El hombre se puede hacer independiente por medio de su voluntad, su voluntad ética, trascendental. El

yo llega a ser el sentido del mundo, de “su mundo”. Pero, ¿cómo sé si mi voluntad es buena o mala?

Hemos visto que la voluntad no cambia los hechos del mundo sino los límites del mundo, lo hace crecer o decrecer de acuerdo a nuestra actitud. Las acciones no son buenas o malas en sí mismas, son meros acontecimientos, lo que las hace buenas o malas es nuestra actitud. Matar puede ser un hecho del mundo, es decir, puede suceder o no; en cambio el asesinato si cambia los límites del “mundo”, rompe la armonía, el mundo del asesino cambia: “o puede aceptar el hecho y sigue matando o lo acepta y no se arrepiente; o puede arrepentirse y su mundo vuelve a cambiar” (Barrett, 1991, p. 63,64). Mi voluntad entonces cambia al “mundo” como un todo limitado.

Ahora bien, sé que si mi voluntad es buena o mala, hace crecer o decrecer “mi mundo”. En primer lugar, crece cuando estoy en armonía con el mundo. El mundo de la voluntad buena es expansivo, afable, en cambio el mundo de la voluntad mala es angosto, chato, retraído. En segundo lugar, una voluntad buena es feliz. La felicidad está en estrecha relación con la buena voluntad. Por otro lado, en los *Diarios Filosóficos* Wittgenstein sostiene:

“Y en ese sentido Dostojewski tiene, sin duda, razón cuando dice quien es feliz, satisface la finalidad de la existencia. O cabría expresarlo también señalando que satisface la finalidad de la existencia quien no necesita de finalidad alguna fuera de la vida misma. Esto es, quien está satisfecho. La solución del problema de la vida se percibe en la desaparición del problema. Pero ¿cabe vivir de un modo tal que la vida deje de ser problemática? ¿Qué se viva en lo eterno y no en el tiempo?” (1990, p. 80).

La felicidad, apunta esta cita, está ligada a la “finalidad de la existencia”, de la existencia en el mundo. Podemos leer también que la felicidad se relaciona con el tema de la muerte y con la eternidad y –siguiendo a Barrett- con la conciencia y el conocimiento, “para vivir feliz hay que estar de acuerdo con el mundo, a eso es a lo que precisamente se le puede llamar ‘ser feliz’” (1991, p. 61).

Uno es feliz cuando no vive en el tiempo, esto es, atormentándose por el pasado o angustiándose por el futuro, sino que se es feliz cuando se vive en la atemporalidad o como lo llama Wittgenstein en el “eterno presente”. Ser feliz, hemos visto hasta aquí es actuar con una voluntad buena y vivir en armonía con el mundo y en el “eterno” presente. Asimismo, ser feliz también significa adaptarse a las miserias que encuentra en el mundo, aprender a convivir con ellas, estas miserias son tanto físicas como psicológicas (Barrett, 1991, p. 90).

Ahora bien, la felicidad es una bondad moral (López, 1986, p. 90), es decir, ser feliz significa ser “bueno”, son buenos los que han llegado a tener una visión feliz del mundo; análogamente a la ética, la felicidad es también una contemplación. Observemos los siguientes aforismos (DF., 8.7.16):

“Del destino no puedo independizarme. Hay dos divinidades: el mundo y mi yo independiente. Soy feliz o desgraciado, eso es todo. Cabe decir: no existe lo bueno y lo malo. Quien es feliz no debe no debe sentir temor. Ni siquiera ante la muerte. Para la vida en el presente no hay muerte. La muerte no es un acontecimiento de la vida. No es un hecho del mundo” (Wittgenstein, 1990, p. 80).

Dios es el destino del cual no puedo independizarme, él es la voluntad ajena. Sin embargo, mi “yo independiente”, con voluntad autónoma, es el que decide si soy o no feliz. Entonces, en la vida se puede ser feliz o desgraciado. Luego, el mundo de los felices es diferente para Wittgenstein que el mundo de los infelices³⁹, en el sentido, como se ha visto, que se está o no en armonía o concordancia con la vida. En el mundo no existe lo malo ni lo bueno (como hechos), solo hay hechos independientes a mi voluntad. Lo bueno y lo malo solo son con respecto al yo, es decir, “son predicados del yo”. La vida feliz es buena y una vida infeliz mala⁴⁰; por lo tanto, existe solo un imperativo categórico y es este: “vive felizmente” (Trapani, 1989, p. 105) y para hacerlo hay que estar en concordancia con el mundo (Wittgenstein, 1990, p. 80). Añade Pérez que “Wittgenstein creía que la vida que uno decide llevar debe estar siempre de acuerdo con lo que uno considera que es justo para sí mismo” (2011, p. 76). Ser fiel a uno mismo, también es un imperativo para nuestro autor.

Ahora bien, por qué elegir una vida feliz. Dice Wittgenstein que esto se me presenta como una cuestión meramente tautológica (Wittgenstein, 1990, p. 81), es decir, una vida feliz es armoniosa; así, se debería elegir por sí misma, no se puede decir nada más respecto a eso. Hay en este punto un intuicionismo del que es difícil dudar (Barrett, 1991, p. 67). Wittgenstein avanza un poco más cuando dice que una vida feliz es aquella que no tiene temor a la muerte, sostiene: “el temor a la muerte es el mejor signo de una vida falsa, esto es, mala” (1990, p. 81). En contraposición una vida sin temor a la muerte, será una vida feliz. Pero, ¿qué quiere decir “temor a la muerte”? El temor y la esperanza son los grandes enemigos para el hombre, pensaba el poeta Goethe. Wittgenstein recoge este concepto y afirma: “quien vive en el presente no tiene temor ni esperanza” (DF. 14.7.16).

³⁹ Cfr. con T., 6.43

Vivir en el tiempo significa tener temores y esperanzas (Trapani, 1989, p. 108), es decir, ser infeliz. Para el hombre feliz no hay muerte, es, en primera instancia, inmortal, son los hechos los que proporcionan la temporalidad; el tiempo entonces pertenece solo y exclusivamente al mundo. El sujeto metafísico al colocarse en los límites del mundo no forma parte de la temporalidad, el tiempo no le afecta, por eso no hay muerte sino presente (López, 1986, p. 92). Si el hombre feliz vive en el presente y no en el tiempo, ya no es inmortal sino eterno.

Sin embargo, como vimos en el Capítulo 2, a Wittgenstein le inquietaba el tema de la muerte, este tema, como hemos visto hasta aquí está relacionado con Dios y la felicidad. Es más, la busqueda del sentido de la vida se puede entender de tres formas, a saber: Dios, la muerte y la felicidad (López, 1986, p. 87). Ahora, este tema –el de la muerte- va madurando a lo largo de su pensamiento. En primer lugar, él pensaba, en los *Diarios Filosóficos*, que el sentido de la vida era la muerte, expresándolo de la siguiente forma: “La muerte no es un acontecimiento de la vida. No es un hecho del mundo” (D. F., 8.7.16). La muerte es el *sentido* de la vida, en el sentido de que no es parte de ésta, es también un límite, *su* límite, por eso entra en la categoría de lo místico⁴¹; en el *Tractatus* dice “que no se vive la muerte”, porque no es “un acontecimiento de la vida” (T., 6.4311) y no afecta en nada al mundo, esto es, este no cambia sino que la vida cesa (T., 6.431).

En segundo lugar, sin embargo, se puede relacionar la idea de muerte, como afirmamos en el capítulo anterior, con el tema del suicidio. El suicidio puede interpretarse también como una inconformidad frente al mundo, es decir, un no adaptarse a las miserias del mundo “por vivir en la temporalidad y no en el eterno presente” (Barrett, 1991, p. 91).

⁴⁰ Cfr. con D. F., 30.7.16

Wittgenstein quería ser puro porque se asqueaba de los actos que el creía que eran malos y sucios. Es entonces ante la imposibilidad de ser puro que cavilaría en, citando Shakespeare, *ser o no ser*, es decir “matarse o no matarse”. Vemos aquí no un temor sino un deseo de ser perfecto, un reconocimiento de que puede “ser o no ser” feliz. Siente el desgarró de la vida ante la imposibilidad de la perfección, lo siente como una tragedia.

Dice Escobar, citando a Cioran, que “lo trágico posee una intensidad extremadamente peligrosa, pues las contradicciones no surgen únicamente en él mismo, sino también entre él y el mundo” (2002, p. 42). Esta cita expresa muy bien la situación que sentía Wittgenstein ante el deseo de superar sus propias contradicciones (espirituales e intelectuales) y la manera de enfrentar y superar el mundo ante la evidente temporalidad demoníaca que lo angustia. En las *Cartas Russell*, escribe Wittgenstein: “pero cómo puedo ser un lógico antes que un ser humano” (1979, p. 57). Todas esas contradicciones y angustias se transforman en un legítimo sufrimiento. Y “todo sufrimiento verdadero es un abismo” (Escobar, 2002, p. 36).

Este abismo que se abre tiene un aroma de misticismo y encuentra su salida en el reconocimiento de que se es una “alma enferma”. Siguiendo a James (autor que al igual que Tolstoi devora al filósofo vienés), Sanfélix nos dice: que hay “dos grandes tipos de personalidad religiosa: la que él denomina la mentalidad sana, por un lado, (...) y el alma enferma por el otro” (2007, p. 71). La primera sin duda no es parte de nuestra investigación sino que nos interesa la segunda, el alma enferma. De hecho, Wittgenstein en *Cartas* sostiene lo siguiente:

⁴¹ Cfr. con T., 6.431

“Cuando tengo tiempo, leo ahora *Las variedades de la experiencia religiosa* de James. Este libro me hace muchísimo bien. No quiero decir que pronto seré un santo, pero no estoy seguro de que no me mejore un poco en un aspecto en el que quisiera mejorar *mucho*; a saber, creo que me ayuda a liberarme de la Sorge (en el sentido en que usó Goethe la palabra en la segunda parte del Fausto)” (Wittgenstein, 1979, p. 16).

Es claro que la personalidad de Wittgenstein no era la de una mentalidad sana, sino que podemos decir, siguiendo a Sanfélix, que era un “alma enferma”; y, por otro lado, nuestro autor reconoce que quiere mejorar, que necesita “terapia”. Pero para llegar a ser un alma enferma se requieren de tres elementos: “el fracaso vital, la fugacidad de los bienes, la posibilidad de la enfermedad y la seguridad de la muerte” (2007, pp. 72-73). Estos elementos están presentes en el filósofo vienés. El buscaba la perfección y tácitamente había un reconocimiento de cierto fracaso en lograr ese objetivo moral; asimismo, detestaba las comodidades y las riquezas, de hecho después de la muerte de su padre, la fortuna que heredó de su progenitor la repartió entre sus hermanos; finalmente, le rondaban ideas vinculadas al suicidio y era consciente de que le aquejaba algo más que una enfermedad intelectual.

3.3 La filosofía como terapia

Hasta aquí podemos afirmar que Wittgenstein intenta describir una nueva forma de plantearse los problemas filosóficos o, mejor aún, mostrarnos qué es y para qué sirve la filosofía. Hemos hecho un recuento, a lo largo de este trabajo, cómo en el filósofo vienés parece “ponerle fin a la metafísica”, eliminarla, pero esto se puede leer de una manera

equivocada (Barrett, 1991, p. 14). Lo que pretendía nuestro autor era sostener la imposibilidad de la pretensión de la metafísica de reinar sobre las ciencias naturales, como ya lo había planteado Kant dos siglos antes. El filósofo de alemán sostiene que todo nuestro conocimiento comienza en la experiencia pero no deriva de ella, es decir, empezamos a conocer en un contexto, bajo intuiciones *a priori* que son el espacio y el tiempo; luego, toda esa información desordenada, que se me aparece, es ordenada por otros postulados *a priori*, que son las categorías del entendimiento. Finalmente, todo lo que está fuera del espacio y del tiempo no lo podemos conocer, no son objetos de estudio. Allí quedarían las ideas metafísicas de Dios, alma y mundo, como ideas reguladoras.

Sin embargo, lo que buscaba de Wittgenstein se malentendió. No era tanto el análisis interno de la proposición sino la de poner límites al lenguaje que es la expresión de los pensamientos, pero lo que está en el límite o sobre él, para nuestro autor, es lo realmente importante; de allí que, no había tal pretensión de enterrar a la metafísica sino mostrarla como un *sinsentido*, rescatar lo místico retrotrayéndolo a lo trascendental, a los límites del mundo, salvándolo de caer en el abismo metafísico; en esos límites en donde se puede hablar de valores, valores que son relevantes cuando se apuntan a fines específicos, como se ha señalado líneas arriba.

Asimismo, no es que se opone sin más a la metafísica sino al modo típicamente metafísico de expresar con necesidad ciertas cosas fundamentales en forma empírica (Palacio, 1995, p. 118). Entonces, lo que rechaza Wittgenstein es la pretensión de la metafísica “de presentarse en forma empírica, como una especie de ciencia”. En suma, para Wittgenstein la filosofía tradicional se había enredado en su pretensión de ir más allá de lo que le estaba permitido.

Ahora bien, la filosofía “es una actividad, que se hace sobre uno mismo. Solo después de haberse golpeado, tendrá el filósofo una visión justa del mundo” (Palacio, 1995, p. 125). Notamos en esta definición que hay una necesidad de “golpearse”, solo así se hace “verdadera” filosofía para Wittgenstein, ¿necesitamos acaso un martillo como lo requería Nietzsche? Pero este “golpearse” se hace sobre uno mismo. Wittgenstein, como se ha afirmado anteriormente, está muy lejos de ser un filósofo que diseñe un sistema totalizante, es –en palabras de Quintanilla- “básicamente un desconstruccionista, en el sentido de que no propone tesis positivas sino se limita a mostrar paradojas y confusiones en que suelen caer las teorías filosóficas” (2007, p. 69). De lo que se trata entonces es de no proponer teorías que expliquen un estado de cosas, un conjunto de hechos, “con pretensiones sistemáticas, definitivas y, eventualmete, nomológicas” (Quintanilla, 2007, p. 69).

Pero, ¿qué es exactamente, para nuestro autor, lo que hace la filosofía? Wittgenstein nos dice que “el trabajo en filosofía es justamente más –como muchas veces el trabajo de arquitectura- el trabajo sobre uno mismo, sobre la propia concepción. Sobre cómo ve las cosa uno” (1997, p. 172). Este trabajo sobre uno mismo es “puramente descriptivo”, se enfoca en el caso particular, preservando su valor (Quintanilla, 2007, p. 70). Esta orientación hacia uno mismo, es lo que liga a la filosofía con la vida, con nuestra vida. Esta forma de entender el trabajo de esta disciplina no es una novedad en la filosofía. Es decir, no es privativo de Wittgenstein presentar a la filosofía como una vocación moral. Sócrates, del que se ha hablado anteriormente, hizo de su vida una constante búsqueda intelectual, un conocerse a sí mismo, haciendo una síntesis entre el conocimiento (intelectual) y su propia vida (moral). Para el filósofo ateniense, vida y filosofía era lo mismo, buscando así el perfeccionamiento moral.

Monk sostiene que hay un ideal romántico en la obra de Wittgenstein. En este ideal se puede percibir en la fusión de sus preocupaciones intelectuales y angustias personales, esto es, en su trabajo filosófico (Pérez, 2011, p. 84). Este ideal no es otro que la búsqueda del perfeccionamiento moral, el cumplimiento con el deber, mejor aún, con “su deber”. Wittgenstein nos dice, en los *Diarios Secretos*, cuando estaba de voluntario en la Primera Guerra: “No tengo miedo a que me maten de un tiro, pero sí a no cumplir correctamente con mi deber” (1998, p. 53).

Esta búsqueda por la perfección no se desencadena por algún evento del exterior sino que surge desde nuestro interior, en el yo interno, es querer ser un yo diferente al actual. Hay, pues, un reconocimiento tácito de una situación de disconformidad. Esta disconformidad es sobre mi condición actual, que me obliga a replantear mi “yo interno”. Sin embargo, no es una búsqueda hacia un estado final o último. La búsqueda que se realiza, se hace de manera permanente. Es una transformación constante que persigue calidad de vida. En ese sentido, podemos distinguir dos formas de concebir el perfeccionamiento: uno es el moral y el otro, absoluto (Pérez, 2011, p. 86).

A parte de estas dos formas de plantear el perfeccionamiento, existe una tercera que es un falso perfeccionamiento, es el que viene desde afuera. Dicho de otra forma, es el perfeccionamiento que nos plantea un agente, desde el exterior, y nos apunta: “quíete a ti mismo” o “sé todo lo que puedes llegar a ser” y, además, nos dice cómo debemos hacerlo (Pérez, 2011, p. 88). En el primer caso, tenemos los sobrevalorados libros de autoayuda, cuyos textos se han convertido en auténticos *bestsellers* y, en el segundo caso, tenemos, por ejemplo, el llamado del ejército para servir a tu país.

En suma, el perfeccionamiento absoluto persigue un estado de perfección final o última, mientras que el perfeccionamiento moral busca pasar del “yo actual” al “yo distinto” o superior, en el que se debe llegar por uno mismo, y poner todo nuestro empeño en “alcanzarlo”, de manera constante (Pérez, 2011, p. 87). Ambos, sin embargo, muestran poco interés en señalar la “corrección o incorrección de tal o cual acción porque lo que realmente les preocupa es la calidad de vida de los seres humanos y, más concretamente, la toma de decisiones que tienen que ver con ser fiel a uno mismo” (Pérez, 2011, p. 88). La idea es, pues, pasar de un estado de inconformidad a un estado de confianza en uno mismo.

Hay en el perfeccionamiento moral un estado de reconocimiento de que se está en el abismo y se quiere mejorar. Un reconocimiento de la “enfermedad” filosófica, pero que paradójicamente la filosofía tiene que resolver. En los *Diarios Secretos* nuestro autor nos cuenta su angustia –y la de su madre- porque su hermano Paul (el único hemarno varón que está con vida, a parte de él; recordemos, como se señaló en el Capítulo 2, que sus tres hermanos varones mayores se suicidaron) había caído herido de gravedad en la guerra:

“¡Una y otra vez tengo que pensar en el pobre Paul, que de repente ha visto malograda su profesión! ¡Qué horrible! ¡Qué filosofía sería precisa para sobreponerse a una cosa así! ¡Si es que siquiera es eso posible a no ser mediante el suicidio!” (1998, p. 81).⁴²

En esta disyuntiva se nos presenta una salida –para no caer en el abismo- en forma de pregunta: ¿qué clase de filosofía es la correcta? La otra opción –suicidio-, claro, está descartada, aunque se puede interpretar de otra forma, a saber, como caer en la locura. La

filosofía que nos liberará de la caída hacia el abismo es una que dista mucho de ser una teoría meramente explicativa. Se necesita, entonces, una manera de hacer filosofía que esté vinculada con la vida, con nuestra vida. Dice nuestro autor que “el trabajo filosófico consiste en recopilar recuerdos (...) el aprender filosofía es recapitular recuerdos” (Wittgenstein, 1997, p. 177, 180). Hacer filosofía es, entre otras cosas, traer a nuestra mente todas aquellas cosas que son significativas para nosotros, hacer nuestros propios relatos, y describir como ellas nos han hecho entrar en situaciones límites; es, en suma, hacer una historia de nuestra vida. Pero, ¿cómo hacemos esto?

Wittgenstein para describir su propuesta filosófica siempre utiliza símiles. Es más, nos dice que toda descripción de “algo”, en buena cuenta, es un símil. Tenemos, por ejemplo, que él compara el trabajo de los filósofos, en general, con las preguntas de un niño, es decir, aquellos se plantean preguntas sin comprender el significado de las mismas, como lo hacen los infantes cuando rayan un papel y le preguntan a un adulto: ‘¿qué es esto?’ (Palacio, 1995, p. 114). Así, cuando preguntamos por algo, es decir, cómo funciona tal cosa, cuál es su sentido, etc., buscamos una respuesta que se pueda verificar en el mundo.

De tal forma que, si me preguntó cómo funciona un reloj o para que sirve un lapicero o cuál es su sentido, lo podemos resolver con cierta facilidad. El problema surge cuando de manera análoga hacemos la pregunta: ¿para qué sirve la vida?, ¿cuál es su sentido? Esta pregunta no tiene una respuesta evidente, ni se puede responder desde la experiencia, tampoco las ciencias podrán siquiera rozar alguna solución. Al no tener una respuesta, “se plantea entonces la cuestión acerca del significado de dicha pregunta; ella carece de sentido” (Palacio, 1995, p. 126.).

⁴² Su hermano Paul era un músico extraordinario, que lamentablemente perdió en la guerra su brazo

Esta es la pregunta fundamental, que nos planteamos los hombres, en algún momento de nuestras vidas, porque desde nuestro interior surge una necesidad de saber cuál es su sentido. Al plantearnos dicha interrogante y buscar una respuesta empírica que nos satisfaga, caemos en un abismo. La tarea de la filosofía es, entonces, traernos de regreso del abismo, al cual nos ha llevado, colocarnos de regreso a los límites o sobre los límites. Lo importe en este proceso, “aunque no se puedan contestar las preguntas, ha sido la labor misma de plantearse la pregunta, de buscar respuestas y de acabar reconociendo su carencia de sentido (Palacios, 1995, p. 126). En suma, lo importante es el proceso de búsqueda que emprendemos para tranquilizar nuestra alma.

Esta idea de trabajar con símiles, se refleja también en el tratamiento de las preguntas filosóficas para Wittgenstein. Dice él en las *Investigaciones Filosóficas*, parágrafo 255: “El filósofo trata a las preguntas como una enfermedad”. Además, añade que “el problema filosófico es una conciencia del desorden de nuestros conceptos y el hacerlo desaparecer ordenándolos. Toda tarea de la filosofía, tal como yo la ejerzo, consiste en expresarme de tal manera que ciertas intranquilidades (problemas) desaparezcan” (Wittgenstein, 1997, p. 181). Si en la medicina uno trata a una enfermedad o lesión con un tratamiento o terapia, de manera similar ocurre, pues, en la filosofía. Las enfermedades aquí nos son propiamente las del cuerpo sino las del alma, del espíritu o conceptuales. El ser humano que padece esta “enfermedad” necesita curarse, aclararse. Dice nuestro autor que “los hombres que no tienen ninguna necesidad de claridad en su argumentación, están perdidos para la filosofía (Wittgenstein, 1997, p. 182). Pero, ¿en qué consiste esta terapia?

El tema de la terapia como forma para hacer filosofía no es nuevo. Como nos relata García-Huidobro,

“P. Hadot (2002), M. Foucault (2001) y M. Nussbaum (1994), han abordado ampliamente el tema de la terapia al interior de la filosofía (...) A partir de este contexto general, resulta atractivo problematizar sobre el carácter terapéutico que pueda tener la filosofía a partir de autores contemporáneos” (2013, p. 141).

Se puede rastrear esta forma de hacer filosofía desde los griegos, pasando por la filosofía romana, San Agustín, también por Spinoza, Schopenhauer, etc. Ahora, el carácter de la filosofía de Wittgenstein es eminentemente terapéutico, esto es, quiere dar respuestas, certezas que alivien y tranquilicen al espíritu. Wittgenstein no ofrece:

“una nueva teoría sino una práctica consistente en mostrar los usos de nuestros conceptos con el fin de llevar a cabo, en su caso, una terapia (...) Wittgenstein no ofrece una teoría alternativa sino un nuevo modo de preguntar” (Muñoz 2015, p. 42).

Es importante señalar, que estos problemas filosóficos son en buena cuenta problemas del lenguaje. Dice Wittgenstein citado por Ariso que “cuando se padece un problema filosófico, lo único que está claro de entrada es que se lucha contra el lenguaje, o más concretamente, contra la fascinación que producen en nosotros las formas de expresión” (Ariso, 2012, p. 203-204). Esto produce ansiedad intelectual. Pero, como hemos visto, no son solo angustias o preocupaciones intelectuales o conceptuales, sino también inquietudes que el alma padece. En ese sentido, ¿existe, acaso, una única terapia para salir del abismo?

Wittgenstein así como creía que había varios métodos en filosofía, debería haber también, otras tantas terapias (Quintanilla, 2007, p. 71). Cada enfermedad –decía Wittgenstein– supone un método o terapia para curarlo, de igual forma “es preciso abordar los diferentes problemas filosóficos de diversas maneras” (Palacios, 1995, p. 115). Pero, ¿de qué manera? Es importante para tratar una enfermedad, buscar sus causas, así en la enfermedad filosófica, se debe, entonces, buscar sus causas, y distinguir éstas de los problemas. Las causas o fuentes son, pues, la perplejidad filosófica y los problemas, como hemos vistos refieren a todas las angustias espirituales e intelectuales.

Antes de hablar de las causas, queremos apuntar que la terapia, de manera general tiene una parte positiva y otra negativa (García-Huidobro, 2013, pp. 141-148). La parte negativa sería disolver los problemas filosóficos, desaparecerlos, como indica nuestro autor. Sin embargo, comporta una parte positiva, de reformular las preguntas que nos angustian, estas interrogantes de apariencia confusa no hay que disolverlas totalmente sino expresarlas mejor, esto es, reformularlas. En buena cuenta, los problemas filosóficos, son problemas personales. En ese sentido, la pregunta por el sentido de la vida debo reformularla por la pregunta del *sentido* de “mi vida” y soy yo el único que debe y puede responderla. Esto nos abre una perspectiva nueva, una visión panorámica, y nos revela que no hay una sola respuesta sino múltiples respuestas.

Ahora bien, para entender mejor en que consiste la terapia, debemos señalar sus causas o sus fuentes; luego formular la actitud que tomamos frente al reconocimiento del problema y, finalmente, enunciar la confesión, esto es, si dicha terapia resultó provechosa (Palacio, 1995, pp. 123-129). La causa principal, como se ha dicho es la “perplejidad filosófica”. Ésta es causada por el lenguaje, mejor aún, por la uniformidad como se nos presentan las

palabras y por las confusiones que nosotros mismos nos generamos al usar palabras en un sentido que dentro de los límites del lenguaje no le están permitido. Esto sucede, más concretamente, cuando filosofamos. En ese sentido, no solo es víctima de caer en el abismo el filósofo, sino cualquier ser humano que se plantee estas cuestiones fundamentales, queriendo conseguir alguna respuesta.

La filosofía, entonces, o hacer filosofía, nos lleva a un estado de “locura”, nos enloquece, y es ella misma la que nos cura posteriormete (Ariso, 2012, p. 205). Asimismo, estas perplejidades surgen también por las forma de vida; así, le suceden a cualquier persona, no solo a los filósofos, como se ha afirmado. Wittgenstein se mueve en la idea de la filosofía como actividad, más que en una profesión (Palacio, 1995, pp. 120-121). De otro lado, otra cuasa de esta enfermedad es la “dieta unilateral quen tenemos” los seres humanos (Palacio, 1995, p. 122). La idea es que nos nutrimos, por nuestra forma de vida, de pensamientos de un solo tipo, es como si estuviésemos acostumbrados a mirar desde un solo lado del dado, desde un ángulo del cuarto, miramos solo un tipo de ejemplos, para resolver nuestras cuestiones vitales, y los hacemos análogos a ellas, para encontrar respuestas que nos alivien. ¿Cómo logra curarnos la filosofía de esta “enfermedad”?

La función de la filosofía es iluminarnos, aclarar cuál es el problema y plantar una (di) solución. La filosofía ilustra –decía Kant-, pero, ¿qué conseguimos con eso? Quitarnos el yugo que nos oprime y, en nuestro caso, desembarazarnos de las enrarecidas confusiones. Este es, pues, el segundo paso que damos, luego de reconocer las fuentes de los problemas o perplejidades. La función de la filosofía es, sobre todo, esa –aclarar- y así evitar el martirio, ya que “la falta de claridad en filosofía es una tortura” (Ariso, 2012, p. 203). La filosofía entonces “enfrenta” los problemas conceptuales, de lenguaje o, mejor

aún, nos ayuda a enfretarnos. Ella no descubre nada nuevo, como si lo hace la ciencia, sino que nos ilumina el camino, enciende una luz en el cuarto oscuro; no revela nada desconocido, sino que nos muestra todo lo que allí estaba, el camino escarpado o el cuarto desordenado. No hay que deducir nada –sostiene Palacio- sino solo intuir (1995, p. 119). Usando un símil, al propio estilo de Wittgenstein, sería como enseñarle a un niño un rompecabezas desordenado en una mesa, solo tenemos que decirle que observe bien las piezas y que empiece a armarlo, quizás se le pueda orientar diciéndole que observe bien la figura original (modelo), que separe las piezas que van en el perímetro, que ubique otras tantas por colores, si se trata de un paisaje, que vea las formas posibles, y sobre todo que imagine. La idea es buscar la paz, en los pensamientos, en la vida y armar el *puzzle*.

Lo que anhela todo aquel que ha caído en la perplejidad de los pensamientos, en la inconformidad en su forma de vida, es conseguir la paz, la tranquilidad, no hacerlo puede llevar a la locura. Sin embargo, la terapia es también un riesgo. Es decir, la terapia nos ayuda con la obtención de la paz, pero en el camino se puede caer también en una perplejidad mayor, la demencia. Wittgenstein nos dice: “así como en la vida estamos rodeados de muerte, en la salud estamos rodeados de locura” (Palacio, 1995, p. 123).

La idea es, pues, que los problemas filosóficos que nos aquejan desaparezcan por completo, que alcancemos la paz, pero esto no siempre sucede. “Lo que hay que vencer no es solamente una dificultad de entendimiento sino nuestra propia voluntad para mirar” (Palacio, 1995, p. 123). La filosofía hace su parte, como hemos señalado, pero nosotros o, mejor dicho, nuestra voluntad hace la otra parte, no menos importante. Una disyuntiva siempre contempla un riesgo: o nos curamos o caemos en la locura, pero hay que tener el valor de aceptarlo.

A continuación, plantearemos un par de ejemplos para poder ilustrar mejor lo que acabamos de sostener. El protagonista de *El Tambor de hojalata*, Óscar Matzerath aún antes de que su vida empezará, en pleno acto de alumbramiento de su madre, ya había perdido el gusto por la vida, porque entendió –o intuyó en un instante- que sus padres especulaban sobre el sentido de su existencia y su futuro, sin comprender sus objeciones, deseos y decisiones y que no las respetarían en ningún caso; solo le animaba el poder tener el regalo que su madre aún antes de nacer le había prometido: un tambor de hojalata. (Grass, 1999, p. 42).

Este libro, del premio nobel alemán, nos narra la vida tragicómica de Óscar, un niño que decide no crecer, a la edad de tres años, arrojándose de las escaleras hacia la bodega de su casa. Muestra un arrojo de gran voluntad, para desacralizar el mundo en donde vive, pero es su tambor el que le permite seguir viviendo. Este instrumento es su terapia, es, además, la conexión entre él y su mundo, lo lleva a todas partes, es su refugio. Sin embargo, el personaje no logra escapar del abismo, como nos narra la primera frase de la novela: “Pues sí: soy huésped de un sanatorio” (Grass, 1999, p. 11). Óscar intenta cambiar su mundo con su voluntad, con un acto fuerte pero doloroso; cambia su mundo, sin duda, pero no resuelve salir del abismo, no en la novela. El punto no es aquí saber por qué no salió Óscar del abismo, sino simplemente mostrar que no salió; en modo alguno se podría especular cuál habría sido la mejor solución, no es mi intención, lo importante es ver el problema y su apuesta por trascender en el mundo.

Por otro lado, Silvio, el personaje principal del cuento de Ribeyro, *Silvio en el Rosedal*, es un hombre maduro –que bordea los 40 años-, que ha heredado la hacienda que su padre, Salvatore Lombardi, que se la compró a un paisano suyo, Carlo Paternoster, en la ciudad

de Tarma. Silvo desde niño tenía una pasión artística, tocar el violín, de hecho su madre, “una mujer delicadísima que cantaba operas acompañándose al piano, le pagó con sus ahorros un profesor de violín durante cuatro años” (Ribeyro, 1994, p. 127). Por la rigidez de su padre abandonó su pasión y se dedicó al negocio de su progenitor, esto es, la ferretería, abandonando sus sueños.

Luego de la muerte de su padre, viaja a Tarma a hacerse cargo de la hacienda *El Rosedal*. Un día intrigado por no saber quién había plantado las rosas y porque sentía que estaba envejeciendo sin haber logrado nada, ya que “la vida no podía ser una cosa que se nos imponía y que uno asumía como un arriendo sin protestar. Pero, ¿qué podía ser?” (Ribeyro, 1994, p. 131), decidió escalar las faldas del cerro de la hacienda, subir “por el camino escarpado”. Llegando a la cima observó dos cosas: que la hacienda tenía forma de triángulo y que las rosas estaban dispuestas en forma geométrica pero con los binoculares que tenía en ese momento no alcanzaba a distinguir bien.

Ya en su hacienda Silvio observó que en el centro del rosal estaba un minarete, no entendió al principio cual era el objetivo de aquella torre toda vieja y desgasta, luego comprendió que aquella torrecilla le permitiría ver las formas en que estaban dispuestas las rosas. El diccionario nos dice que minarete significa “torre anexa a una mezquita que convoca a los fieles a oración”. Sin embargo, minarete viene del francés “minaret” y este a su vez del turco “minaré”, y este del árabe minara que significa “faro que ilumina”. Luego de subir por el minarete descubre que las rosas estaban ordenadas en clave morse, y ordenando las formas geométricas daban como resultado la palabra RES.

Silvio después de muchas disquisiciones resuelve que la palabra enigmática era: SER. Nunca supó quién plantó de esa forma las rosas, quizás el viejo Paternorster. Pero eso ya no importaba, sino que aquella palabra le interpelaba a encontrar el sentido a su vida. Esto lo entiende de diferentes formas, una de ellas, fue querer encontrar el amor en la hija de su prima que se llamaba Roxana Elena Settembrini, lo cual no consigue. Vuelve entonces a reflexionar sobre cuáles han sido en su vida los momentos más felices, y corre a desempolvar su viejo violín. Sale a la Plaza de Armas de Tarma, colocando el violín su la mandíbula “y empezó a tocar para nadie, en medio del estruendo. Para nadie. Y tuvo la certeza de que nunca lo había hecho mejor” (Ribeyro, 1994, p. 150).

Estas dos experiencias que acabamos de narrar muestran, con sus diferencias, la búsqueda del sentido de la vida. Muestran un estado de inconformidad que quieren cambiar. Hay una toma de conciencia que hace que se distancien del mundo. Hurgan en las fuentes de esa inconformidad, en ambos se asocia a la figura paterna, pero deciden “bajar o subir”, según sea el caso, pero toman la decisión y asumen las consecuencias.

Ahora bien, no hay que seguir razonamientos deductivos ni elucubrar grandes teorías filosóficas para poner en marcha nuestra propia terapia. Solo hay que poner de manifiesto, a modo de confesión, la enfermedad que padecemos, eso es todo. Luego, no hay una única solución, estas pueden ser, según sea el caso, el tambor, el violín o la lectura de *Las variedades de la experiencia religiosa*. Lo que quiero decir, es que no hay una única forma de ser feliz, una única alternativa, ni mucho menos una receta que viene del exterior. El problema está justamente cuando se quiere imponer una fórmula como la solución o un solo *telos* a donde apuntar; por ejemplo, citando a Bauman, el problema es

que en nuestra “sociedad actual todas las ideas de felicidad siempre acaban en una tienda” (Suárez, 2016).

Los seres humanos somos muy complejos, cada uno de nosotros tiene una narrativa distinta, con una historia diferente, en ese sentido necesitará terapias distintas que le permitirán construir una búsqueda a su medida. La filosofía solo puede mostrarnos que estamos en un abismo y que necesitamos reconocerlo, así también nos permitirá elaborar “una genealogía de los problemas, de las problemáticas” (Dreyfus, 1984) que nos acaecen, para encontrar por nosotros mismos, la felicidad. Lograr entender lo que quiere transmitir el *Tractatus* supone darnos cuenta que esconde un trasfondo ético y estético, es sentir su mensaje como una canción que nos invita a la reflexión. Es, además, entender la vida no como una partitura vacía o como una carga pesada sino “como una obra de arte” (Dreyfus, 1984). Entender esto, toma tiempo.

La filosofía es una actividad pero “para el que tiene paciencia” (Palacio, 1995, p. 129), para el que acepta participar en la carrera y va despacio, contemplando, escuchando, observando. La filosofía es sobre todo comprensión de la vida. “¿Cómo he de vivir, por tanto, para salir airoso a cada instante? Vivir en lo bueno y en lo bello hasta que la vida acabe por sí misma” (Wittgenstein, 1998, p. 67). El hombre que asume la ética y la estética como las condiciones para poder vivir es realmente un hombre feliz, él ha renunciado al discurso filosófico, éste se disuelve en su interior transformándolo todo. La filosofía, entonces, se anula ya no “dice” nada porque *de lo que no se puede hablar mejor es callarse*⁴³.

CONCLUSIONES

Wittgenstein se propone, desde el inicio de la redacción del *Tractatus*, durante la Primera Guerra, solucionar los problemas de la filosofía. Esto es, definir su estatus, de manera definitiva, respecto de las ciencias naturales. Para él la filosofía no es ciencia natural, en ese sentido ella no construye teorías que explique la realidad. Tampoco es –la filosofía– un cuerpo sólido de proposiciones; sin embargo, a la base de la filosofía se encuentra la lógica.

La filosofía es sobre todo crítica respecto del lenguaje (T., 4.0031) y su tarea es meramente descriptiva. De esta manera, podemos afirmar que el objeto de la filosofía es la delimitación que hace sobre el lenguaje. Esta delimitación se emprende desde una mirada lógica. Es decir, es un análisis del lenguaje a través de su forma lógica, analizando las proposiciones para determinar lo que se puede decir con sentido. Luego, el lenguaje es la expresión del pensamiento, del pensamiento con sentido. De lo que se trata, entonces, es poner límites al lenguaje para expresarnos con sentido.

Ahora bien, en el *Tractatus* se distingue claramente lo que se puede decir con sentido. Esto se hace mediante las proposiciones. A las proposiciones con sentido Wittgenstein las denomina “genuinas”; a las que carecen de sentido, las llama “pseudo proposiciones”. El lenguaje que habla el *Tractatus* es el único lenguaje con sentido. Lo que no tiene sentido no puede ser dicho, sin embargo, puede mostrarse. Para entender como el lenguaje es la expresión del pensamiento, Wittgenstein plantea una relación entre lenguaje y mundo.

⁴³ T., 7

Partimos del hecho de que el pensamiento se expresa a través del lenguaje, pero dado que el pensamiento se refiere en última instancia a lo real, el lenguaje se relaciona con la realidad, con los hechos. Esta relación entre lenguaje y mundo Wittgenstein lo llama isomorfismo. Así, lenguaje y mundo se encuentra estrechamente relacionados. Nuestro autor, para explicar cómo la filosofía describe, se vale de analogías. Luego, El lenguaje es como una fotografía del mundo, capta su estructura interna por medio de la proposición.

La relación entre lenguaje y mundo deja claro que lo que se puede enunciar con sentido, a través de la proposición, ellas son las expresiones de sentido común o aquellas proposiciones que son objeto de la ciencia. Estas proposiciones pueden ser calificadas de verdaderas o falsas. El lenguaje, entonces, se restringen a los hechos, a los hechos que suceden en el mundo. Lo que está en el límite del mundo o más allá de él no tiene sentido. El límite del mundo es también el límite del lenguaje. Hasta donde llegue el lenguaje, llegará también el mundo. No obstante lo anterior, existe algo que no describe el lenguaje, eso lo llama Wittgenstein carente de sentido o *sinsentido*.

Existen pseudo proposiciones que no dicen nada porque muestran su obviedad cuando son proferidas. En este nivel tenemos a las tautologías y a las contradicciones. Las proposiciones de la ciencia natural o del sentido común son contingentes, es decir, pueden suceder o no, hay que verificarlas en la realidad. Existen otras formas de expresión que no cumplen la sintaxis lógica que carecen de sentido, las denomina absurdas o *sinsentido*. Pero existe otra forma de locución que cumplen con la sintaxis lógica pero que carecen de referente en la realidad, no dicen nada que se pueda verificar, es decir, que sea verdadero o falso, este es el *sinsentido* por excelencia.

Todos los pseudo discursos son *sinsentido*. Tenemos el discurso de la lógica, de la matemática, etc. El *Tractatus* mismo, en tanto que quiere mostrar algo, también es un *sinsentido*. Asimismo, las expresiones valorativas, en tanto que no tienen referente en el mundo son *sinsentido*. Ahora bien, la característica fundamental del *sinsentido* es que no se puede decir con el lenguaje, con el lenguaje con sentido, sino solo mostrarse, se muestra a sí mismo. El único uso permitido en el *Tractatus* es el descriptivo, lo que no se puede describir no se puede decir, pero sí se puede mostrar.

Al decir Wittgenstein que algo no se puede decir, pero sí mostrar, nos dice que de ello se debe guardar silencio. Este silencio no se debe entender en sentido literal sino nuestro autor no lo hubiera proferido dentro de sus textos. Todo lo que describe el lenguaje, como se ha dicho, son hechos del mundo, pero lo que se muestra a sí mismo está en el límite del mundo o fuera de él. Los límites de lo que puedo decir o no, son los límites de mi mundo. De lo que no se puede hablar y se debe guardar silencio es lo místico para Wittgenstein. Esto que se profiere y se debe guardar silencio, nace de un sentimiento personal, de alguna vivencia o experiencia que puede ser religiosa, ética o estética, y se hace mediante las expresiones valorativas. Estas expresiones son juicios de valor absoluto que no describen hechos pero hablan de ellos. Este silencio entonces nace de sentimientos, experiencias personales y nada hay en él que se pueda enseñar a otro, sino que me sirven para orientar mi propia vida.

Para Wittgenstein en el mundo todo tiene el mismo valor (relativo). En ese sentido, el valor absoluto o los juicios de valor absoluto están fuera del mundo o en el límite de éste. Los valores no son hechos del mundo, pero constituyen su sentido. Estos juicios absolutos son proferidos mediante expresiones valorativas o éticas. El discurso de la

ética es, pues, un *sinsentido*. Este discurso no debe entenderse como un discurso sobre la ciencia natural, ya que los juicios absolutos o “éticos no tratan de cosas sino de acciones; no son descripciones de acciones (...) son juicios emitidos sobre acciones” (Barrett, 1991, p. 329).

La ética, como discurso, es un *sinsentido*, pero es la que constituye o da sentido a la vida, a mi mundo. La ética es la condición de posibilidad del mundo y de mi mundo. Esta condición de posibilidad no refiere a una construcción teórica o sistemática de la ética. Wittgenstein no pretendía construir un paradigma ético ni escribir un libro que tratase sobre ética, ya que para él la ética no era una ciencia y como tal no tendría tratado alguno. La ética, sin embargo, es lo más importante, su discurso el más relevante y como tal tiene que guardar silencio respecto de ella misma.

El que se guarde silencio no quiere decir que no se pueda proferir. No se puede decir, pero se puede hablar. Para Wittgenstein la ética tiene un estatus diferente de la ciencia, la ética no describe, por lo tanto no se puede enseñar. Que se guarde silencio sobre ella no invalida a la moral, es decir, no significa que no se pueda hablar de cuestiones morales. El silencio solo afecta a la ética en el sentido de hacer ciencia de ella, no acerca de que no podamos mostrar las cuestiones morales. Esas cuestiones morales se expresan mediante las expresiones valorativas referidas a la búsqueda de fines específicos.

Estas expresiones valorativas o morales surgen a partir de experiencias personales que nos enfrentan con los límites del mundo, cuando intentamos trascenderlos. En ese sentido, para discutir sobre temas morales tenemos que haber experimentado vivencias similares y nos planteamos interrogantes que no tienen una respuesta sencilla. Al no

encontrar una solución a las preguntas, que expresan las cuestiones fundamentales de la vida, encontramos otros matices que la filosofía tradicional no observa, ya que está abocada a construir sistemas éticos que guíen nuestras vidas con pautas generales o principios universales.

La filosofía, como la concibe Wittgenstein está vinculada con la vida. En ese sentido filosofía y ética son una misma cosa. Ambas persiguen un solo objetivo: darle sentido a la vida. Ese sentido no es otro que la felicidad. Así, la filosofía no es tanto una contemplación teórica sino más bien una actividad. Una actividad que muestra lo que puede ser dicho, lo que se puede decir con sentido, dejando claro cuáles son los límites de la ciencia. Sin embargo, la filosofía al describir los límites del mundo y del lenguaje se muestra ella como un *sinsentido*. Es ella la condición de posibilidad del mundo y de las ciencias naturales.

Por otro lado, ella misma tiene como función esclarecer los problemas que nos presenta el lenguaje. Estos problemas no se solucionan sino que alcanzan una disolución cuando apreciamos en ellos un *sinsentido*. La filosofía se expresa como un *sinsentido* cuando profiere expresiones valorativas respecto de la ética, estética y religión. Estas expresiones las llama Wittgenstein lo místico. Esto se define como un sentimiento que surge en el ser humano cuando choca con los límites del lenguaje y del mundo. Esta es una tendencia inherente en el hombre.

Estas tres formas de expresar lo místico —ética, estética y religión— son, pues, de manera análoga, el límite del mundo y las condiciones de posibilidad de él y, desde luego, de mi mundo. En el mundo sucede los hechos y no hay nada que yo pueda hacer para que estos

cambien. Sin embargo, yo puedo hacer cambiar a “mi mundo” a través de mi voluntad. Que mi mundo cambie quiere decir que cambia como un todo, es decir, crece o decrece según como actúe mi voluntad.

La voluntad que modifica mi conducta y altera mi mundo es la voluntad metafísica. Esta voluntad no empírica está vinculada con la ética y con la búsqueda de la felicidad. La voluntad busca desesperadamente una respuesta satisfactoria a la pregunta por el sentido de la vida. Esta respuesta no se puede expresar claramente en palabras, si lo hacemos caemos en meras confusiones que no aclaran nuestra angustia inicial, sino nos confunde más. Así, la voluntad se rebela frente al mundo buscando una salida.

La voluntad no cambia el mundo en el sentido que cambia hechos particulares, sino que lo cambia es a nosotros, haciéndonos crecer o decrecer en términos morales. Somos nosotros los que cambiamos y con ello nuestro “mundo” también cambia. Tomamos distancia frente al mundo y manifestamos así nuestra libertad e independencia frente a él, siempre por medio de la voluntad. La voluntad busca así la felicidad, la voluntad buena. Ella aprende a convivir con las miserias que hay en el mundo, cuando no lo hace ella se aproxima a un abismo.

Para no caer en el abismo, en la angustia, hay que vivir en el eterno presente. La voluntad que no lo logra vivir en el eterno presente, vive angustiada, llegándose a enfermar, surgiendo así una tragedia. Sin embargo, el reconocimiento de haber caído en el abismo, en reconocer que se es un alma enferma, que busca una salida, una luz. Si la voluntad quiere salir de ese abismo, si quiere mejorar, entonces es consciente de la necesidad de una terapia. Esta terapia no es solo intelectual sino tiene un componente moral.

Wittgenstein plantea pues una nueva forma de hacer filosofía. Esta es una forma original de abordar los problemas filosóficos separando el ámbito de la ciencia del pretendido “dominio” de la metafísica. La filosofía ahora muestra que la pretensión de la metafísica era ilegítima en el sentido que trasciende los límites permitidos, cayendo en un *sinsentido*. La filosofía ahora se convierte en una actividad, una actividad terapéutica. La particularidad es que esta actividad terapéutica se hace sobre uno mismo.

El trabajo filosófico consiste entonces en uno mismo. Este es el vínculo de la filosofía con la vida. Hay entonces una vocación moral que es perfeccionamiento de uno mismo. Este ideal de la filosofía se logra a través de la voluntad. Se lucha contra el lenguaje o mejor dicho contra los enredos del lenguaje pero también con nuestra voluntad para que mire de otra forma. La filosofía nos ha llevado al abismo, pero es ella misma la que nos libera, planteando una nueva forma de preguntar, reformula, entonces, las preguntas fundamentales.

El objetivo de la terapia es desenredarnos de las trampas del lenguaje y alcanzar la paz, en otras palabras, aclararnos a nosotros mismos. Así saldremos de la oscuridad o perplejidad de los problemas intelectuales y personales. No hay, pues, una única solución o terapia. Dado lo variopinto de los seres humanos, existen múltiples terapias, cada una de ellas de manera distinta persigue un solo objetivo que también puede ser entendido de diferentes formas, a saber, la felicidad.

REFERENCIAS

Ariso, J. (2012). Terapia sistémica: una reformulación de sus principios básicos en términos de juegos de lenguaje. En: *ÉNDOXA: Series Filosóficas* n° 29, pp. 195-218.

Aristóteles. (1985). *Ética a Nicómaco*. Madrid: Centro de Estudios Constitucionales.

Barret, C. (1991). *Ética y creencia religiosa en Wittgenstein*. Madrid: Alianza Editorial.

Boero, M. (1989). Wittgenstein: la religión y el silencio. En: Cuadernos hispánicos, n° 469-470, pp. 243 – 256. Recuperado de: www.cervantesvirtual.com/obra/wittgenstein--la-religion-y-el-silencio

Bosso, C. (2015). Desde Wittgenstein: apuntes para pensar la ética en primera persona. En: *Anuario de la Academia de Ciencias Sociales, Morales y Políticas*. V 4.

Chapa, L. (2004). *La relación crítica de Karl Popper con el círculo de Viena y Ludwig Wittgenstein. Datos e interpretaciones* (Tesis doctoral). Universidad de Navarra, Pamplona.

Dall' Agnol, D. (2016). *La ética en Wittgenstein y el problema del relativismo*. Valencia: Universitat de Valencia.

Dreyfus, H., Rabinow, P. (1984). Entrevista a Michel Foucault: el sexo es aburido. En: *El PAÍS*. Tomado de: https://elpais.com/diario/1984/06/27/cultura/457135204_850215.html

Escobar, A. (2002). Las cimas de la desesperación en *Mirando al final del alba* de Arturo Alape. En: *Estudios de Literatura Colombiana*, n° 11, julio-diciembre, pp. 39-63.

Fernández Hart, R. (1996). *Delimitación conceptual de la expresión “lo místico” en la obra del Primer Wittgenstein* (Tesis de Licenciatura). Pontificia Universidad Católica del Perú.

García-Huidobro, V. (2013). Algunas consideraciones sobre el carácter terapéutico de la filosofía en Wittgenstein y Heidegger. En: *Universitas Philosophica* n° 60, años 30, pp. 139 – 160.

Gea, F. (2016). *Wittgenstein y el sentido de la existencia*. Recuperado de: www.oocities.org/vienna/strasse/9111/aafalfaf.htm

Grass, G. (1999). *El tambor de hojalata*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

Hartnack, J. (1972). *Wittgenstein y la filosofía contemporánea*. Barcelona: Ariel.

Kania, W. (2006). Principia Ethica de G. E. Moore y los comienzos de la ética analítica. En: *Studia Historyczno-Teologiczne*, V 39, T2, pp 347-359.

Kant, I. (2012). *Fundamentación para una metafísica de las costumbres*. Madrid: Alianza Editorial.

López, P. (1986). *Introducción a Wittgenstein. Sujeto, mente y conducta*. Barcelona: Editorial Herder.

Monk, R. (1994). *Ludwig Wittgenstein: el deber de un genio*. Barcelona: Editorial Anagrama.

Muñoz, M. (2015). Wittgenstein: terapia frente a fundacionismo epistémico. En: *Revista de Filosofía*, n° 80, pp. 29 – 42.

Nieto, C. (2013). *El arte de la vida. Wittgenstein en la encrucijada entre la ética y estética*. Vol. 6, n° 11. Recuperado de: http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttex&pid=s2007-13000100002

Palacio, R. (1995). El concepto de filosofía en las *Investigaciones Filosóficas* de Ludwig Wittgenstein. En: *Universitas Philosophica*, N° 24, pp. 113-132.

Pérez, D., Rodríguez, L. (ED.). (2011). *El diario como forma de escritura y pensamiento en el mundo contemporáneo*. Zaragoza, España: Institución “Fernando el Católico”.

Peursen, C. (1973). *Ludwig Wittgenstein: una introducción a su filosofía*. Buenos Aires: Carlos Lohle.

Quintanilla, P. (2007). Wittgenstein y la autonomía de la voluntad: la presencia del pragmatismo. En: *Revista de Filosofía*, N° 56, Vol. 2, pp. 67-104.

Ribeyro, J. (1994). *La palabra del mudo Tomo III*. Lima: Jaime Campodónico.

Sanfélix, V. (2007). Un alma enferma. La experiencia religiosa de Wittgenstein a la luz de Las variedades de la experiencia religiosa de William James. En: *Dianoia*. Vol. II, n° 59, pp. 67 – 96.

Suárez, G. (2016). Entrevista a Zygmunt Bauman. En: *El Mundo*. Tomado de: <http://www.elmundo.es/papel/lideres/2016/11/07/58205c8ae5fdeaed768b45d0.html>

Trapani, D., Ravera, R. M., Barranco, G., Salvatori, M. (1989). *Wittgenstein: Decir y mostrar*. Rosario: Colegio Salesiano San José.

Wittgenstein, L. (1979). *Cartas a Russell, Keynes y Moore*. Madrid: Taurus.

Wittgenstein, L. (2011). Conferencia sobre Ética. En: *Doce textos fundamentales de la ética del siglo XX*. Madrid: Alianza Editorial.

Wittgenstein, L. (1990). Diarios Filosóficos en: *Materiales de enseñanza de Filosofía Contemporánea*, Lima: PUCP.

Wittgenstein, L. (1998). *Diarios Secretos*. Madrid: Alianza Editorial.

Wittgenstein, L. (1976). *Estética, Psicoanálisis y Religión*. Buenos Aires: Editorial Sudamérica.

Wittgenstein, L. (1997). *Ocasiones filosóficas 1912 – 1951*. Madrid: Ediciones Cátedra.

Wittgenstein, L. (2009). *Tractatus Lógico-philosophicus*. Madrid: Gredos.

Wittgenstein, L. (2015). *Tractatus Lógico-philosophicus*. Madrid: Alianza Editorial.

